

دراسات عربية وإسلامية

23

صفحة		
5	أ.د. علي أبوالمكارم	• المصطلحات النحوية
41	د. أحمد الشتيوي	• اللذة والألم في رسالة الغفران
		• توظيف الأساطير الدينية
111	أ.د. محمد بلتاجي	• ضد العرب والمسلمين
123	أ.د. حامد طاهر	• الاتجاه الباطني عند ابن عربي
		• الأثر المتبادل بين السياسات
149	أ.د. حسن جميعي	• التشريعية والاقتصادية في مصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

كل جزء يصدر من هذه السلسلة يؤكد الهدف الذى أنشئت من أجله ، وقد مر عليها الآن تسعة عشر عاماً ، ويجمع هذا الهدف بين الأصالة والمعاصرة ، كما يركز على رصانة البحث العلمى ، ويقدم أفضل نماذج من خلال نخبة متميزة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية.

وها هى بحوث هذا الجزء تتنوع بين دراسة نقدية متعمقة للمصطلحات النحوية ، ورؤية تحليلية لموضوع اللذة والكم فى رسالة الغفران للمعري ، ونظرة معاصرة على توظيف الأساطير الدينية ضد العرب والمسلمين ، ولمحة عن الاتجاه الباطنى لدى الصوفى الكبير محبى الدين بن عربى ، وأخيراً دراسة قانونية للأثر المتبادل بين السياسات التشريعية والاقتصادية فى مصر.

أرجو أن يجد فيها القارئ ما يفيد ، داعياً المولى عز وجل أن يوفقنا لخدمة لغة القرآن ، وعلوم الإسلام . .

المشرف على السلسلة
دكتور حامد طاهر

15 يونية 2002
4 ربيع آخر 1423

المصطلحات النحوية

أ.د. علي أبوالمكارم *

"المصطلحات"، ألفاظ تستخدم للتعبير عن معان محددة في إطار علم بعينه، فهي وسيلة تهدف إلى نقل هذه المعاني وتصويرها بأقصى قدر ممكن من الوضوح والدقة والتحديد بين أبناء هذا العلم والمعتبين به، فهي - إذاً - ألفاظ من ألفاظ اللغة، قد تحمل من المعاني ما تحمله في إطار النشاط اللغوي العام، ولكنها تفرّغ من هذه المعاني حين تستخدم في المجالات العلمية لتعبر عن تلك الدلالات الخاصة التي قد لا يدركها، أو يفهمها - عادةً - إلا المشتغلون بالعلوم التي تستخدم فيها.

"فالمصطلحات، تؤدي في العلوم وظيفته" الأعلام، في النشاط اللغوي العام". فأنت قد تستخدم كلمات مثل: علي، ومحمود، وكريم، وشريف، لوصف إنسان من الناس، أو- في بعض الأحيان - لتصوير موقف من المواقف، فتقول مثلاً: إنه علي النفس. محمود التصرف، كريم الصلة، شريف القصد، وهكذا تستخدم هذه الكلمات لكي تصفه بالعلو والحمد والكرم والشرف جميعاً.

* الأستاذ بقسم النحو، وعيد كلية دار العلوم السابق.

ولكنك في موقف آخر قد تستخدم هذه الكلمات في الحديث عن بعض من تعرف من الناس ، ممن يحملون اسم : علي ، ومحمود ، وكريم وشريف ، وأنت في مثل هذا الموقف لا تقصد وصف أحد منهم بالعلوم أو الحمد أو الشرف أو الكرم ، بل قد لا يخطر ببالك أن تصفهم على الإطلاق ، وإنما كل ما هنالك أنك أردت أن تستدعي إلى الذهن صورهم ، فاستخدمت هذه الكلمات التي وضعت " أعلاماً " دالة عليهم، وهكذا استطعت - بمجرد ذكر أسمائهم - أن تستغني عن وصفهم بنقل صورهم النفسية والجسمية والعقلية والسلوكية ، باستخدام هذه الكلمات أعلاماً دالة عليهم ، وهادئة إليهم.

وهكذا الشأن في " المصطلحات " العلمية . فإنها - من حيث معناها - ألفاظ لغوية ، تحمل المعاني التي تمنحها لها اللغة في نشاطها العام، وهي معانٍ يستطيع كل من عايش اللغة أن يقف عليها بسهولة ويسر، إما من خلال الاستخدام الحرفي واقع الحياة اليومية، وإما بوساطة دراسته في المعاجم اللغوية . ولكنها - من حيث معناها - قد تم تجريدها من تلك المعاني اللغوية ، وحملت عوضاً عنها معاني خاصة بالمجال العلمي الذي تستخدم فيه ، بحيث إذا أطلقت - في هذا المجال - لم تعد تدل إلا عليه . انظر مثلاً كلمة " النحو " ، إنك تستعملها في حياتك اليومية حين تقرر مثلاً أن تذهب " نحو " البيت بدلاً من أن تتجه " نحو " الجامعة ، فتدل بذلك على " الجهة " التي تتوجه إليها و " الناحية " التي تقصدها، ولكنك حين تقرأ بحثاً في " النحو " لا يخطر ببالك وجهة ما ، بل الذي يتبادر إلى ذهنك هو هذا العلم الخاص بتناول الكلمات في إطار الجملة العربية . وهكذا جردَ لفظ النحو من معناه اللغوي العام ليمنح هذا المعنى الاصطلاحي

الخاص.

وكما أن من الممكن أن تعرف أكثر من شخص يحمل كل منهم اسماً واحداً ، كما لو عرفت مجموعة من الناس اسم كل منهم: علي، أو محمود، أو شريف ، أو كريم ، ولا يحول التشابه اللفظي بين أسمائهم من أن تستعيد الصورة الذهنية لكل منهم حين تسمع أسمائهم أن تختلط هذه الصورة بغيرها أو تتشابه في سواها ، ومن ثم تظل الأعلام - برغم ما قد يكون بينها من تماثل لفظي أحياناً - مستقلة الدلالة محددة المعنى واضحة الصورة ، كذلك قد يتعدد استخدام المصطلح العلمي في أكثر من مجال من مجالات البحث ، باستخدامه نفسه في علوم متعددة ، فتتشابه المصطلحات لفظاً بتعدد العلوم التي تستخدم فيها ، ولكنها تبقى - برغم ما بينها من تشابه لفظي- مختلفة الدلالة ، حيث تؤدي في كل علم تستخدم فيه معنى يختص به ، لا يختلط بغيره.

انظر مثلاً إلى لفظ " الخبر " فإنه يستخدم مصطلحاً في علوم متعددة كالحديث ، والنحو ، والبلاغة ، والتحرير الصحفي والإبداعى ، وهو في كل علم من هذه العلوم يؤدي معنى دقيقاً لا يؤديه في غيره من العلوم ، بحيث إذا استخدم فيه فإنه يؤدي هذا المعنى بصورة تميزه من غيره ، وهكذا حين تستخدم مصطلح " الخبر " في الحديث مثلاً لا يخطر ببالك مدلوله في غير الحديث من علوم ، وإذا أردت استعماله في النحو لم تكن دلالته في غير النحو من مجالات.

ولقد كان المفروض - إزاء استخدام المصطلحات وسيلة لنقل الصورة الذهنية المحددة في مجالات البحث العلمي المختلفة - أن لا تتعدد دلالة المصطلح الواحد في العلم الواحد ، بحيث إذا أطلق في العلم المحدد لم

ينقل إلى الذهن إلا صورة واحدة محددة ، ولكن الأمر الواقع أن هذا الذى كان مفروضاً ليس مطرداً ؛ إذ أن بعض المصطلحات تتعدد دلالتها فى العلم الواحد بتعدد " الموضوعات " التى استخدمت فيها ، فكأنها - فى هذه الحالة - من قبيل المشترك اللفظى، حيث تدل على معان مختلفة - وكلها معان اصطلاحية - فى العلم الواحد ، وهكذا لا يجد الباحث مفراً لمعرفة هذه المعانى من تحديد ما تستخدم فيه من موضوعات .

حسبنا أن نمثل لهذا النوع من المصطلحات بلفظ " المفرد " فإنه مصطلح استخدمه النحويون العرب فى موضوعات متعددة أهمها أربعة : الموضوع الأول : تعريف الكلمة العربية ، ومدلول الأفراد فى هذا الموضوع مرتبط بالبنية اللفظية للصفة ، ويعنى " عدم وجود علاقة بين أجزاء اللفظ وأجزاء المعنى " ⁽¹⁾ ، كما فى نحو : رجل ، ورجلين ، ورجلاً ، ورجالات ، فإن أجزاء اللفظ - وهى الراء والجيم واللام والزائد فيما بينها أو اللاصقة خلفها - لا صلة لها جميعاً بأجزاء المعنى وهى الدلالة على شخص أو اثنين ، أو مجموعة ، لكل منهم صفاته الجسمانية المحددة ، إذ لا علاقة بين الراء مثلاً ورأس الإنسان ، ولا بين الجيم وصدر الإنسان ، ولا بين اللام وأطراف الإنسان ، وهكذا يكون لفظ : رجل ورجلين ورجال ورجلات مفرداً بهذا المعنى ، فى حين تكون ألفاظ مثل : " عبدالله ، " وكلية دار العلوم " غير مفردة ؛ لأن الصلة جلية بين أجزاء اللفظ وأجزاء ما يدل عليه من معنى .

والموضوع الثانى : الذى استخدم فيه لفظ " المفرد " تحديد أنواع الأسماء وعلاماتها الإعرابية ، ودلالة الأفراد فى هذا الموضوع تدور مع

(1) انظر : معجم النواحي 3 / 1 .

التأحية العددية ؛ إذ المفرد " ما دل على واحد ، أى ما ليس مثنى أو جمعاً⁽¹⁾، وعلى ذلك فإن " رجل ، مثلاً مفرد ، ونحوه : "عبدالله " ، و " كلية دار العلوم " ، فى حين تكون كلمات مثل : "رجلين" و " رجال و " رجالات " ليست مفردة.

الموضوع الثالث : الذى استخدم فيه هذا المصطلح " الجملة الاسمية حين تناول النحاة بالتحديد أنواع الخبر فيها ، ويعنى فى هذا الموضوع " ما ليس جملة ولا شبه جملة " ⁽²⁾، فنحو : الطالب ناجح ، والطالبان ناجحان ، والطالب ناجحون ، والطالبات ناجحات ، من قبيل الخبر المفرد ، وكذلك لو قلت : عبدالله رجل عظيم ، وكلية دار العلوم كلية رائدة ، فإن الخبر فى الجملتين أيضاً مما يتصف بالإنفراد ، إذ ليس جملة ولا شبه جملة ، فى حين كان الخبر فى نحو : محمد سافر أبوه ، و : الصيام غداً - ليس مفرداً ، فإنه فى الأول جملة ، وفى الثانية شبه جملة. وأما الموضوع الرابع : الذى استخدم فيه لفظ " المفرد " فى النحو ففى أسلوب النداء ، ويقصد به " كون المنادى ليس مضافاً أو شبيهاً بالمضاف " ⁽³⁾ ويعنى النحاة بشبيه المضاف " ما اتصل به شئ مكمل لمعناه ويمثلون للمنادى المفرد بنحو ، يا محمد ، ويمثلون لغير المفرد بنحو : يا شباب الأمة ، يا سامعاً النداء ، هلم لتحقيق الرجاء.

إزاء هذا التعدد فى استخدام لفظ المصطلح ودلالته نشأت مجموعة من الصعاب فى دراسته ، جعلت من هذه الدراسة عملاً محفوفاً

⁽¹⁾ انظر : اللع ، لابن برهان ، ورقة 12 أ ، بقول : " المفرد عين لا ضم فيها ولا اقتران . والتثنية ضم مفرد إلى مفرد ، والجمع ضم غير المفرد إلى المفرد.

⁽²⁾ انظر : شرح التصريح / 1 / 190.

⁽³⁾ انظر : معجم الهوامع / 1 / 172.

بمخاطر شتى :

أولى هذه المخاطر ، أو الصعاب ، ما ينشأ عن الخلط بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية ، وليس هذا الخطر محصوراً في نطاق العامة وحدهم ، فإن بعض الباحثين - أيضاً - يشاركونهم حين يحاولون التماس صلة من نوع ما بين هذين المعنيين : اللغوي والاصطلاحي ، وربما ساعد على ذلك أن اختيار المصطلح - في بدايته كان في بعض الأحيان نتيجة ملاحظة قدر من التوافق النسبي بين معناه اللغوي الذي يدل عليه والمعنى الاصطلاحي الذي يراد نقله إليه ، بيد أن الأمر يجب أن يتوقف عند هذا الحد ، فلا ينبغي أن يترتب على وجود هذا التشابه خلط بين المعنيين ، أو تصور استمرار الدلالة اللغوية في بنية الدلالة الاصطلاحية ، وإلا كان ذلك من قبيل الخلط الذي يؤدي إلى اضطراب المعنى الاصطلاحي ، وربما تجاوز الأمر الاضطراب إلى ما هو أبعد أثراً من فساد الصورة ، وذلك بفساد الأحكام المرتبطة بها.

ونكتفي أن نضرب لذلك مثلاً واحداً ، وهو "العامل" ، فإن هذا اللفظ قد استخدم مصطلحاً منقولاً من الاستعمال اللغوي العام ، ومعناه اللغوي واضح ، وهو الدلالة على من قام بالفعل وأحدثه ، وحين نقل هذا اللفظ إلى مجال البحث النحوي أريد به الإشارة إلى العنصر المؤثر في تغير الحركات الإعرابية في أواخر الكلمات المعربة ، وبالطبع فإن التماس هذا العنصر المؤثر لا يفترض بالضرورة نظاماً معيناً وإنما ينهض على تحليل ما هو موجود بالفعل في اللغة من نظام وتحديد ضوابطه . بيد أن يبين النحويين وقوعاً - تحت وهم الخلط بين الدالتين : اللغوية والاصطلاحية - من تصور "العامل" على أنه "محدث الحركة الإعرابية" ، وترتب على ذلك

نتائج شتى ، منها أن وراء كل حركة إعرابية ظاهرة أو مقدرة عاملاً لأن الحركة الإعرابية أثر من آثاره ، فإذا وجد الأثر وجب بالضرورة وجود المؤثر ، و منها أنه متى وجد عامل لابد من وجود معموله ؛ إذ ثمة ترابط عضوي بينهما ، ومنها أن العامل بالضرورة مخالف للمعمول ، لأن العامل لا يعمل في نفسه ، بل يجب أن يتجاوزه " العمل " أى "التأثير الفعلى " إلى غيره . ولقد ترتب على هذه النتائج ما ترتب عليها من آثار بعيدة المدى حقاً فى التراث النحوى ، أهونها شأنها تحول فكرة العامل من بحث فيما للغة من نظم إلى " نظرية " متسقة تفرض على اللغة " نظاماً عقلياً وتصبها فيه صباً " .

المزلق الثانى : احتمال الخلط بين الدلالات الاصطلاحية المختلفة فى العلوم المتعددة التى يستخدم فيها لفظ المصطلح ، فإن اشتراك لفظ المصطلح بين أكثر من علم قد يغرى بعض الباحثين بمحاولة الربط بين دلالاته بصورة أو بأخرى ، دون أن يلتزم بما يجب أن يفرضه التناول الموضوعى للمصطلح العلمى من تحديد فى إطار العلم الواحد وعدم تجاوزه. وهكذا يتأثر بعض الباحثين فى علم ما - حين يتناول المصطلح - بمضمونه فى علوم أخرى ، فتختلط الصورة الذهنية وقد تتبادل التأثير فيما بينها ، الأمر الذى يسلم إلى قدر من الاضطراب فى تحديد صورة كل معنى اصطلاحى على حدة ، ولقد يتجاوز التأثير الخلط بين الصور الاصطلاحية وتشويشها إلى إعادة تشكيل الصورة نفسها تحت تأثير هذا الخليط بين معانى الاصطلاحات ، بمعنى أن مضمون المصطلح فى علم من العلوم قد يتأثر - عند بعض الباحثين - بمضمونه فى علم آخر ، وهكذا تبدأ المعانى الاصطلاحية المحددة فى كل علم فى التحول تحت إلحاح هذا التأثير بحيث

تصبح دلالة المصطلح مزيجاً من معناه في علوم متعددة وليس صورة مرتبطة بعلم معين ، ولقد يصل الأمر إلى مداه حين يتحول مضمون المصطلح في علم من العلوم من دلالاته التي كانت له إلى معنى آخر استعاره من غيره ، وما يترتب على ذلك من تتابع سلسلة من الآثار في محاولة لخلق الاتساق بين المفهوم الجديد للمصطلح والمادة التي يستعملها في إطارها .

وستقدم في هذا المجال مثلاً واحداً ، هو مصطلح " العلة " فقد استخدم هذا اللفظ مصطلحاً في علوم متعددة ، على رأسها النحو والمنطق ، ولقد قصد من استعماله في النحو الدلالة على ما تنصف به العربية في نظمها من تناسق ، أو "حكمة" ، ومن ثم كان من بين غايات النحاة العرب بيان هذا التناسق والكشف عن هذه الحكمة وجلاء صورها وأبعادها⁽¹⁾، وأما العلة في المنطقة فمختلفة إلى أبعد غايات الاختلاف ؛ فإنها قانون عقلي منطقي تستند إليه أبحاث المنطق جميعاً، ومن ثم فإنها تتسم بسمتين

(1) يقول الخليل بن أحمد معبراً عن هذا التصور لمفهوم العلة ودورها في النحو : " إن العرب نطقت على سجيته وطباعها ، وعرفت مواقع كلامها ، وقام في عقولها عقله ، وإن لم يقل ذلك علماً ، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما اعتلته منه ، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمس ، وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكم دخل داراً محكمة البناء ، عجيبة للنظم والأقسام ، وقد ثبت عنده حكمة بانها بالخير الصادق ، أو بالبراهين الواضحة ، والحجج الثلاثة : فكثما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال : إما فعل هذا لعله كذا وكذا ، لسبب كذا وكذا ، سئحت له وخطرت بهانه محتملة لذلك ، فجاز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك لليلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار ، وجاز أن يكون فعله لغير تلك العلة ، إلا أن ذلك مما ذكره الرجل محتمل أن يكون علة لذلك ؛ فإن منح لغيري علة لما علته من النحو هي أئيق مما ذكرته بالمعقول فثبت بها " ، انظر : الإيضاح في علل النحو للزجاجي 65-66. وواضح من هذا النص أن دور العلة يقتصر على تناول ما هو موجود بالفعل من ظواهر في النصوص اللغوية والقواعد النحوية بالبحث في محاولة للكشف عن أسبابها وبيان ما يمكن وصفه بالتناسق فيما بينها . انظر خصائص العلة في هذه المرحلة في أسور التفكير النحوي.

أساسيتين هما: "الضرورية"، و"الغائية" معاً⁽¹⁾. ولقد تأثرت الصورة النحوية بالصورة المنطقية، وهكذا ما لبث النحو أن نقل العلة من بحث على "هامش" الواقع اللغوي يتبع الظواهر اللغوية للكشف عن عناصر الاتساق بها، إلى بحث في "صلب" الواقع اللغوي بغية اكتشاف أسباب ظواهرها، إذ لا تكون الظواهر إلا بها. وهكذا أصبحت العلة مسابقة في الوجود على كل موجود⁽²⁾.

ثمة صعوبة ثالثة، مردها إلى احتمال الخلط بين الدلالات الاصطلاحية المختلفة في المواضيع والموضوعات المتعددة في إطار العلم الواحد، إذ المصطلح - كما سبق أن ذكرنا - يستخدم في مواضيع شتى وموضوعات متنوعة، وهو لا يؤدي فيها جميعاً - أحياناً - معنى واحداً، بل قد يؤدي إلى معانٍ بعينها في موضوعات أخرى، وإذا لم يلفطن الدارس إلى خصوصية المعنى في نطاق الموضوع فقد ينزلق إلى خطر الخلط بين ما للمصطلح من معانٍ مختلفة في تناوله له في المواضيع المختلفة. ونحسب أن هذه الصعوبة - بالذات - أهون الصعاب التي تتصل بالمصطلحات شأنها عند الباحثين؛ فإن احتمال الوقوع فيها جد محدود إلى أبعد الحدود، ولعله مقصور على الدارسين المبتدئين لا يكاد يتجاوزهم إلى غيرهم من المتمرسين فضلاً عن سواهم من الباحثين، ومن ثم تظل هذه الصعوبة تطبيقية أكثر منها منهجية، وتظل نتائجها محصورة في إطار المواضيع الجزئية، أو الأمثلة الفردية، لا تتجاوزها إلى الأحكام الكلية أو

(1) انظر كتابها: تقويم الفكر النحوي، 118 - 119.

(2) انظر تأثير المفهوم المنطقي للتحليل ودور العلة فيه في تطوير فهم النحاة للعلة ودورها في التقنين للظواهر اللغوية في: تقويم الفكر النحوي، 118 - 125.

القضائية المنهجية .

تبقى - أخيراً - صعوبتان لعلهما أكثر ما يتصل بالمصطلحات خطراً وأصعبها أثراً ، أما أولاهما فصعوبة عامة ، وهي تمتد على ما يمكن تسميته " بالتطور الدلالي للمصطلح العلمي " . ذلك أن المصطلح قد يستخدم لفترة طويلة في نطاق العلم الواحد ، والعلم يتأثر دائماً بعوامل شتى تتطور به وتضيف إليه ، الأمر الذي يغير بالضرورة فيه ، إما في خصائصه الشكلية أو في عناصره الجوهرية ، ولقد يمتد ما لهذا التطور من تغيير فيتناول المصطلحات التي تستخدم فيه ، والتغير في المصطلحات يأخذ أحد مظاهر ثلاثة :

الأول - موت المصطلح نفسه ، أي انقراض استخدام لفظ المصطلح في إطار البحث العلمي .

والثاني - وضع مصطلح جديد ، عوضاً عن مصطلحات قديمة ، أو تعبيراً عن حقائق جديدة .

وأما الثالث - فتغيير دلالة المصطلح ، ونقله من معناه الذي يدل عليه إلى معنى آخر ينتقل إليه .

وموت لفظ المصطلح لا يمثل في الحقيقة خطراً في مجال البحث العلمي ، وقيمة مثل هذا المصطلح حينئذ مجرد قيمة تاريخية ، وهو في إطار هذه القيمة قد يدل على الظروف التي أحاطت به نشأة وموتاً ، من حيث قدرته على نقل الظاهرة التي يصورها أو قصوره في التعبير عنها أو إعادة تشكيل الظاهرة نفسها . وكذلك الأمر في وضع مصطلح جديد ، سواء أكان عوضاً عن مصطلح قديم - لأنه أكثر قدرة منه على التعبير وأدق منه في التصوير أو أخف منه على اللسان - أم لم يكن له سابق حل محله ، بل

ابتكر لملائمة ما جد من ظواهر في مجال البحث ، أو ليعبر عما أمكن التوصل إليه من حقائق وإن سبق كشفها فإنه لم يمكن من قبل تحديد خصائصها ، وهكذا قد يدل ميلاد المصطلح - كما يدل موته - على طبيعة البحث العلمي وخصائص ظواهره أيضاً.

الخطر الحقيقي الذي قد يؤدي إلى التغير في المصطلحات ما ينتج عن تغير دلالة المصطلح مع ثبات لفظه ؛ فإتباعنا نجد أنفسنا في هذه الحالة إزاء لفظ واحد ، يستعمل مصطلحاً علمياً في علم واحد ، بيد أن معانيه - في الحقيقة - تختلف من فترة زمنية إلى أخرى. وإذا نحن أغفلنا هذا الاختلاف وقعنا بالضرورة في أخطاء تكبر أو تصغر بحسب ما للمصطلح ذاته من أهمية منهجية ، فإن المصطلح المستخدم للتعبير عن بعض الحقائق الأصولية يتسع خطر الخلط فيه بالضرورة عن المصطلح الذي يستعمل في بعض الجوانب التفصيلية أو المسائل الجزئية ، وهكذا لا مناص إزاء مثل التطور في معاني المصطلحات من ربط الدلالات الاصطلاحية بإطاراتها التاريخية .

وسنكتفي بأن نشير في هذا الموضوع إلى مصطلح " القياس " فإن النحاة العرب قد استعملوا هذا المصطلح منذ عصر مبكر ، كذلك نسب إلى كثير منهم حرصهم عليه وكلفهم به ، وأخذهم بمنهجه في تناول الظواهر اللغوية ، ولعل أقدم من ينسب إلى الولوع بالقياس من متقدمي النحاة عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي ، المتوفى سنة 117 أو 118 هـ على

خلاف (1) ، وكان مضمون هذا المصطلح في تلك المرحلة يعني " ما يطرد في كلام العرب ويشيع من ظواهر " ، واعتبار ما يطرد من هذه الظواهر قواعد ينبغي الالتزام بها وتقويم ما يشذ من نصوص اللغة عنها ، وهكذا يقترب مفهوم القياس - عند النحاة المتقدمين - إلى حد بعيد جداً من المفهوم العلمي للاستقرار (2) ، بيد أنه بعد فترة زمنية تأثر النحاة العرب بالمفهوم المنطقي الشكلي للقياس ، فتحول عندهم إلى " عملية شكلية يتم فيها إلحاق أى شئ بأى شئ لمجرد التماس شبه ما يبين المقيس عليه والمقيس ، ولقد نتج عن هذا التغير في مفهوم القياس تغير عميق الأثر في النحو العربي : مادته ومنهجه جميعاً.

وأما الثانية - ونعلها أوضح أثراً في النحو بصورة خاصة - فسترد إلى ما يمكن وصفه بأنه بعض مظاهر الخلاف بين التجمعات النحوية ، وتدور هذه الصنوعة حول تعدد المصطلحات الدالة على الظاهرة الواحدة بتعدد هذه التجمعات ، فإنه استجابة لعدد من الأسباب - منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي - قد تعدل بعض التجمات عن بعض المصطلحات الحية التي تشيع عند غيرهم إلى مصطلحات بديلة تؤثر استخدامها عوضاً عنها ، وحينئذ نجد أنفسنا إزاء مصطلحات متعددة بيد أنها تدل على معان واحدة وهذا التعدد اللفظي المصحوب بالتوحد المعنوي أو الدلالي يتطلب يقظة بالغة الحدة في دراسة التراث النحوي ، حتى لا تختلط دلالات المصطلحات فتضطرب دراسته ويسوء فهمه.

(1) انظر أخبار النحويين البصريين للسرياني 19 ، ومراتب النحويين 12 ، وخزانة الألب 115/8 ، وتهذيب التهذيب 148/5 ، وبغية الرعاة 382 ، ونزهة الألباء ، وطبقات نحويين الشعراء 14 ، والمعارف ، وتقريب التهذيب ، 225 ، وخلاصة تهذيب الكمال 162.

(2) انظر : أصول التفكير النحوي.

ونكتفى بأن نقدم في هذا المجال بعض النماذج لتعدد المصطلحات
لفظاً مع وحدتها معنى :

يؤثر البصريون استخدام مصطلح " نائب الفاعل " ⁽¹⁾ تعبيراً عن " الممسند إليه" في الشكل الثاني من أشكال الجملة الفعلية ، وهو الشكل الذي يتم فيه تغيير صيغة الفعل وفق القواعد المعروفة ، ثم الإتيان بما يقوم مقام الفاعل في الجملة من : مفعول ، أو مصدر ، أو ظرف ، أو جار ومجرور . ولكن الكوفيين آثروا استخدام مصطلح "المفعول الذي لم يسم فاعله" ، عوضاً عن ذلك ⁽²⁾ . وليس من شك في أن مصطلح البصريين أكثر دقة في التعبير عن هذا الركن الاسمي في الجملة من مصطلح البصريين أكثر دقة في التعبير عن هذا " الركن الاسمي " في الجملة مصطلح الكوفيين ؛ لأن هذا الركن ليس مفعولاً به دائماً في كافة الأحوال ، بل قد يكون غير المفعول به حين يقع ظرفاً أو جاراً أو مجروراً أو مصدراً . فضلاً عن أن مصطلح " المفعول " حينئذ سوف تتعدد دلالاته ؛ إذ يطلق - أيضاً - على غير " الممسند إليه" من مكملات.

ثمة نموذج آخر للاختلاف في لفظ المصطلح مع وحدة دلالاته ، فإن جمهور النحويين يستخدمون لفظ " ما لا ينصرف " مصطلحاً يدل على ذلك الباب من الأسماء التي لا تتون والتي تأخذ حكماً إعرابياً خاصاً بها ، وهو أن تكون علامة جرّها بدلاً من الكسرة بالشرطين المعروفين " ⁽³⁾ في حين يستعمل البغداديون في مقابل هذا المصطلح مصطلحاً خاصاً ، وهو " ما لا

⁽¹⁾ لفظ : الجملة الفعلية .

⁽²⁾ المصدر السابق.

⁽³⁾ لشرط الأول أن لا تدخل عليها " أن " المعرفة ، ولشرط الثاني أن لا تقع مضافة.

يجرى " ، ويقرر ابن يعيش هذا المصطلح بقوله : "والصرف قريب من الإجراء ؛ لأن صرف الأمر إجراؤه على ما له فى الأصل من دخول الحركات الثلاث التى هى علامات الإعراب ، ويدخله التنوير ⁽¹⁾ . وما دام الصرف قريباً من الإجراء فلما إذا الإصرار على استخدام مصطلح خاص ، ألا يدل ذلك على أن ثمة بعض الدوافع الذاتية وراء إثارة بعض التجمعات النحوية وضع مصطلحات خاصة لا تستند - فى بعض الأحيان - إلى مقومات موضوعية.

وبالرغم من هذه الصعاب التى تكتنف دراسة المصطلحات بصورة عامة ومصطلحات النحو بشكل خاص ، فإننا سنحاول فى هذه الصفحات الإلمام بعدد من المصطلحات مع توضيح دلالتها المستقرة فى التراث النحوى ، ونعنى بالدلالة المستقرة تلك الدلالة التى تتميز بسمتين أساسيتين: الأولى الاستمرار ، والثانية : الانتشار .

ولا مفر فى هذا المجال من الاختيار ، لأن البديل الوحيد لذلك تقديم دراسة استقصائية تستوعب كل ما ورد فى التراث النحوى من مصطلحات . وهذا أمر يخرج عن طبيعة هذا البحث الذى يهدف إلى "التعرف" على طبيعة المصطلح النحوى ثم " التعريف " ببعض نماجه.

وفى الاختيار - فيما نحسب - جانبان : أولهما موضوعي ، يتمثل فى وضع أسس ينهض عليها الاختيار ويمتد إليها ، بحيث لا يعتمد على " الألفة " أو " الصدفة " . والثانى عشوائى ، يتحدد فى اختيار عينة ما تنطبق عليها تلك الأسس بحيث تكون صالحة إلى أقصى حد للتعبير عنها ، ونحسب أن الاختيار العشوائى - فى هذا الإطار الموضوعي - قادر على

⁽¹⁾ شرح المفصل 1 / 57.

الوفاء بما يتطلبه هذا الفصل من تصوير بعض النماذج المعبرة عما يستخدم في التراث النحوي من مصطلحات ، ومن ثم سنعرض لمجموعتين منها فيما يلي:

المجموعة الأولى : بعض المصطلحات التي يعبر بها النحاة عن بعض الأسس المنهجية التي تحكم تناولهم للظواهر اللغوية وقواعدها ، وهي : الحد ، والحكم ، والاستشهاد ، والاحتجاج ، والتمثيل ، والسماع ، والرواية ، والاطراد ، والشذوذ ، والعامل ، والمعمول .

والمجموعة الثانية : بعض المصطلحات التي يستخدمها النحاة في القواعد التفصيلية دون أن تتجاوزها إلى الجوانب المنهجية أو الأصولية ، وهي : الصوت ، والحرف ، واللفظ ، والمبتدأ ، والفاعل ، والظرف .

المجموعة الأولى :

الحد : الحد مصطلح يقصد به النحويين الضوابط التي تميز المحدود وتحدد صورته ، ولقد مرت هذه الضوابط - ومن ثم مفهوم الحد - بمرحلتين : المرحلة الأولى كانت تهدف إلى وضع علامات تميز "المحدود" ، و "تفصله" عن غيره حتى لا يختلط به .

وفي المرحلة الثانية تجاوزت الفصل بالعلامات إلى الكشف بالتعريفات ، فتحول مفهوم الحد حينئذ إلى "بيان ماهية المحدود" وتصوير الماهية يعني تحصيل الصورة الذهنية ، وتحصيل الصورة الذهنية لشيء ما لا يقف عند معرفة ما يميزه عن غيره بل لابد فيها من إدراك دقيق وشامل لجميع عناصر المحدود وكافة مقوماته أولاً ، ثم ترتيبها بعد ذلك ترتيباً دقيقاً يبدأ من المشترك من هذه المقومات والعناصر بين الشيء المحدود وسواه إلى أن ينتهي بما يخص منها المحدود دون سواه ثانياً .

الحكم : أحد عناصر أربعة يتكون منها مفهوم القياس الشكلى فى النحو العربى ، والعناصر الثلاثة الأخرى هى : المقيس عليه ، والمقيس ، ثم الجامع بينهما ، وإلحاق المقيس بالمقيس عليه يتضمن بالضرورة إعطائه حكمه ، وإعطاء المقيس حكم المقيس عليه يتضمن - بالضرورة أيضاً - انتفاء ضد هذا الحكم ، ومن هنا فإن الأحكام الناتجة عن القياس تنقسم منذ أول الأمر إلى مجموعتين : أحكام واجبة ، وأخرى ممتنعة .

" ولكن للنحاة أدركوا أن إلحاق المقيس عليه قد لا يوجب له حكمه ؛ لأن صور الإلحاق تتعدد ، فتعددت بتعديدها الأحكام النحوية الناتجة عن القياس . وهكذا لم يعد الحكم النحوى ينقسم إلى واجب وممتنع فحسب ، وإنما صار أقساماً ستة تختلف باختلاف الجامع بين الطرفين " (1) ، وهذه الأقسام هى (2) :

1- واجب : كرفع الفاعل ، ونصب المفعول ، وجر المضاف إليه ، وتكثير الحال والتمييز .

2- ممنوع : كأضداد ما ذكر فى الواجب .

3- حسن : كرفع المضارع الواقع جزاء بعد شرط ماض ، ومثله قوله الشاعر :

وإن أتاه خليل يوم مسألة يقول لا غائب مالى ولا حرم
قال أبوحيان : ولا أعلم خلافاً فى جواز الجزم وأنه صحيح مختار ، إلا ما ذكر صاحب كتاب الإعراب عن بعض النحويين أنه لا يكون فى الكلام الفصيح إنما يجز من كان لأنها أم الباب ، والذى نص عليه الجماعة أنه لا

(1) انظر كتابنا : أصول التفكير النحوى .

(2) انظر : الإعراب فى علم أصول النحو ، وداعى الفلاح لمخبرات الاقتراح ، مخطوط - 136 - 138 .

يختص بها بل سائر الأفعال في ذلك مثلها ، قال : والرفع مسموع ، ونص بعض أصحابنا أنه أحسن منا لجزم .

4- قبح : كرفع المضارع الواقع جزاء بعد شرط مضارع ، كقول الشاعر :

يا أقرع ابن حابس يا أقرع إنك إن بصرع أخوك تصرع

5- خلاف الأولى : ومثاله تقديم المفعول في نحو : ضرب غلامه زيد " لأن الأولى وصل الفاعل بالفعل لكونه كجزئه .

6- جائز على السواء ، ومثاله حذف المبتدأ أو الخبر ، أو إثباته ، حيث لا مانع من الحذف ولا مقتضى له . (1)

الاستشهاد ، والاحتجاج ، والتمثيل : الاستشهاد " ذكر الأدلة النصية المؤكدة للقواعد النحوية ، أي التي أثبتت عليها القواعد ، والاستشهاد - بهذا التحديد - له بعض مدلول الاحتجاج ، فإن الاحتجاج هو الاستدلال على صحة القواعد النحوية مطلقاً ، فيشمل بهذا الإطلاق كون الأدلة نصوياً لغوية أو أصولاً نحوية . ولكن كثيراً ما يستخدم هذان المصطلحان معاً في التراث النحوي للدلالة على " النصوص اللغوية التي كانت مصدر التقنين والتعديد " وهذه المعاني المحددة للاستشهاد والاحتجاج توضح العبارة بينهما وبين التمثيل ؛ فإن هذا الأخير " يهدف إلى شرح القاعدة النحوية

(1) لحسب المثال الذي ذكره السيويني للحكم النحوي الجائز على السواء ، وهو حذف المبتدأ أو الخبر ، أو إثباته - وإن كان صحيحاً من وجهة نظر النحويين التقليديين فإنه ليس كذلك من وجهة النظر القائلة بأن النحو في دراسته لنظام الجملة يتناول تأثير الموقف فيها . فهو " تعبير في موقف ، ومن ثم يتأثر بالضرورة بكل ما في الموقف اللغوي ويغير عنه . وليس من شك في أن حذف أحد عناصر الجملة : مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً أو فعل ، يدل على ما نحى به الموقف من ظروف قد تدعو إلى الاختصار ، أو التطويل . فإذا راعينا مثل هذه الظروف لا يكره حذف ، الذكر حينئذ جائزين على السواء ؛ بل يختلفان بالضرورة .

بذكر أمثلة لغوية توضح هذه القواعد ، دون أن تكون هذه الأمثلة المصدر الذى استندت إليه تلك القواعد " . ومعنى هذا أولاً أن الاستشهاد يختلف على التمثيل؛ لأن الاستشهاد مراعى فيه النصوص اللغوية التى بنيت عليها القواعد النحوية أما التمثيل فمجرد نموذج لغوى يصور القاعدة النحوية ، وليس بالضرورة الأساس الذى بنيت عليه ، بل غالباً ما يكون نموذجاً يؤلفه الباحث النحوى نفسه ليصور به أسلوب تطبيق القاعدة التى يقررها.

ومعنى هذا - ثانياً - أن التمثيل يخالف الاحتجاج ؛ إذ يتضمن الاحتجاج ذكر أدلة القواعد ، فى حين لا تقدم الأمثلة لها دليلاً.

ومعنى هذا - ثالثاً - أن التمثيل النحوى لا يقتصر على عصر من العصور ، ولا على مستوى من المستويات ، فى حين أن الاستشهاد والأدلة النصية فى الاحتجاج ترتبط بفكرة " عصر الاستشهاد " أى تنحصر فى إطار مرحلة تاريخية معينة ، هى وحدها التى تقبل نصوصها فى بناء القواعد النحوية ، ومن ثم يقرر النحاة أن المأثورات اللغوية التى تنتمى إليها - وهى تنتهى فى منتصف القرن الثانى الهجرى فى الحواضر ، ومنتصف القرن الرابع الهجرى فى البوادي - هى وحدها محور الارتكاز فى البحث النحوى ؛ إذ هى مصدر القواعد ، وهى - أيضاً - محك صحتها⁽¹⁾.

السماع والرواية : يضطرب تحديد كل من السماع والرواية فى التراث النحوى ، بيد أن التحليل العلمى ينتهى إلى أن اصطلاح " السماع " يطلق على تلك النصوص التى يرويها العالم اللغوى بعد سماعها بنفسه من الأعراب الذين تقبل نصوصهم فى البحث اللغوى⁽²⁾. وأما النصوص اللغوية

(1) قطر : أصول التفكير النحوى.

(2) وضع اللغويين العرب إطاراً زمنياً للسماع وكذلك إطاراً مكانياً .

التي لا يستمع إليها العالم اللغوي بنفسه من مصادرها مباشرة، وإنما يأخذها عن عالم آخر ، أو عن جيل سابق من العلماء ، أو ينقلها عن مصنف من المصنفات اللغوية أو كتاب من كتب النحو فلا تعد سماعاً وإنما رواية ، والفصل في التفرقة بين الاصطلاحين هو الإشارة إلى عدد من الفواصل بين مصدر المادة اللغوية والدارس لها ، فإذا كانت هناك فواصل - ولو بعماء - كانت رواية ، وأما إذا كان الدارس هو الذي سمع بنفسه المادة المدروسة فإنها تعد من قبيل السماع.

وعلى ذلك فالسماع هو " أخذ الباحث اللغوي المباشر للمادة اللغوية عن الناطق بها " . والرواية هي " الأخذ غير المباشر للمادة اللغوية " . وثمة فارق تاريخي بين " السماع " و " الرواية " يتجلى في أن السماع الذي مارسه علماء النحو واللغة لم يظهر إلا بعد الاهتمام بجمع المادة اللغوية ،

لما الإطار الزمني فكما هو مقرر يبدأ من أوائل القرن الثاني الهجري وينتهي في منتصفه تقريباً (حوالي 155هـ) بالنسبة للمواضع . وفي منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً في القوي . ومرد هذه التفرقة بين المواضع والقوي تصور اللغويين العرب أن المواضع قد تفرقت بالاختلاف اللغوي نتيجة لعدم الجلوس واللغات فيها أسرع من الباقية ، ومن ثم قصروا فترة السماع على الإطار التاريخي الذي احتفظت فيه اللغة بخصائصها ولم تتأثر فيه بغيرها.

وأما الإطار المكاني للسماع فمحمور . رفض السماع من القبائل العربية التي تعيش في بعض المواقع الجغرافية المجاورة للغات أخرى غير عربية ، ويرتبط هذا الإطار بالفكرة الشائعة في التراث اللغوي ، القائلة بأن سلامة اللغة رهن بقاء أصحابها عن الاتصال بنوى اللغات الأخرى . ومن ثم تقرر عند اللغويين رفض السماع " عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لساكن الأمم حولهم " وقد ترتب على هذا المبدأ العام عدم الأخذ من عدد كبير من القبائل العربية : لخم ، وغذام لمجاورتهم مصر وقبط ، وقضاة وغان وإياد لمجاورتهم الشام ورافية نصاري يقرلون بالبحرية . أو كغلب والشمس لوجودهم بالجزيرة ومجاورتهم لليونان ، وبكر لمجاورتهم للبط والفرس ، وزد عمان لمجاورتهم للهند والفرس ، واليمن لمخالطتهم الحبشة ، وبنو حليفة وسكان اليمامة ، وقثيف ، وسكان الطائف ، وحاضرة الحجاز لمخالطتهم للتجار من أبناء الأمم الأخرى الموجودين عندهم.

انظر كتابنا: أصول التفكير النحوي ، لمخاض الاقتراح ، والمزهر 1/ 212.

أى منذ عشرينات القرن الثاني الهجرى تقريباً ، وينتهى فى منتصف القرن الثاني الهجرى تقريباً فى الحواضر ومنتصف القرن الرابع تقريباً فى البوادر . أما الرواية فإنها توغل فى القدم ، حتى أن ثمة مرويوات تنتمى إلى ما قبل الإسلام بأكثر من قرن، ولكن بالرغم من هذا الفارق التاريخى فإن ثمة اتصالاً عقيقاً بين السماع والرواية ، حتى ليكاد يوحد بينهما فى مراحل معينة ؛ إذ كانت مسموعات كل جيل من العلماء تتحول إلى جزء من مرويوات الأجيال التى تليه⁽¹⁾.

والمسموع منهم الذين أخذت عنهم المادة اللغوية ينتمون إلى

مجموعتين :

المجموعة الأولى : أعراب البادية ، ممن ينتشرون فى بوادر الحجاز ونجد وتهامة⁽²⁾ ، وكثيراً ما كان النحاة واللغويون يخرجون من مراكز البحث العلمى فى البصرة والكوفة متجهين إلى البادية ليسمعوا ويدونوا ، كما أن كثيراً من أعراب البوادر كانوا يقدون على المدن الكبرى ومن بينها البصرة والكوفة طالباً للكسب أو طلباً للعلم ، وكان علماء النحو واللغة يستغلون وجودهم يأخذون عنهم ، بيد أن ثمة خطأ أساسياً وقع فيه أولئك العلماء الذين رحلوا إلى البادية ليسمعوا ويدونوا ، أو رحل إليهم أعراب البادية فسمعوا منهم ودونوا ، وهو خلطهم بين المستويات اللغوية المختلفة التى كانوا يأخذون عنها. فقد اعتبروا كل ما يسمونه " لغة عربية فصيحة" ونسوا أن هذا الذى يسمونه ينتمى فى الحقيقة إلى مستويات متعددة ينبغى التفرقة فيها بين مستويين : مستوى اللغة الفصيحة ثم

(1) نظر : أصول التفكير النحوى.

(2) نظر : لغة الألباء ، ولباء الرواة 2/ 258 ، وتاريخ بغداد 11/ 405 ، ومعجم الألباء 13/ 169.

مستوى اللهجات القبلية . وقد نتج عن هذا الخلط نتائج شتى في اضطراب المادة اللغوية المسموعة وعدم الاتساق بين ظواهرها .

والمجموعة الثانية : فصحاء الحواضر ، وهم ينقسمون إلى فئتين :
الفئة الأولى الأعراب البداءة الذين أقاموا بالحواضر ، ومنهم من كان يحد ضمن قبيلته إلى المدن الكبرى فيختلط في ضواحيها مساكن يقيم فيها مع أبناء عشيرته ، ومن ثم كانوا أقرب إلى الحياة البدوية الميسرة منهم إلى حياة المدن ، ومنهم من كان ينقطع عن قبيلته الضاربة في البادية ليروح وحده إلى المدن الكبرى ليقوم فيها ، وغالباً ما كان يعمل في مجال يستعصى فيه إلى حد ما على التطور اللغوي ؛ إذ يعلم الصبيان أو يؤلف الرسائل . وأما الفئة الثانية فتتمثل فيمن يمكن أن يطلق عليهم لفظ " المثقفين " الذين درسوا اللغة في المدن الكبرى من غير أن يكون لهم اتصال مباشر بالبادية ، إذ تلقوا أنفسهم بدراسة مرويات اللغة ومأثوراتها وتراثها ، ومن أبرز ما تلقوا أنفسهم به حفظ القرآن والشعر وما يتصل بهما من دراسات ، وعلى رأس هؤلاء كثير من الشعراء .

أما الرواية فكانت حتى أواخر القرن الهجري الأول وبداية القرن الثاني مقصورة على رواية الشعر وحده ، وتعني مجرد الحفظ والنقل والإشاد له ، لا تتجاوز الشعر إلى النثر ، ولا تتعدى النقل إلى الضبط والتحقيق والنظر والتمحيص ، فلما أصلت أصول علم الحديث وأرسيت قواعده ، وعنى فيه بالإسناد ، وتصدر المحدثون للتحديث في مجال من حفظهم ، صار يطلق عليهم أيضاً لفظ : (الرواة) . ومن ثم تطورت الرواية وضمت - إلى جوار الشعر - مرويات غيره ، وتجاوزت حدود النقل والحفظ بما أضيف إليها من الضبط والتمحيص والتحقيق والشرح والتفسير

والإسناد (1).

الإطراد والشذوذ :

" الإطراد " مصطلح يستخدم للدلالة على " صلاحية كمّ النصوص اللغوية وكفايتها لاستخلاص القواعد منها وبناء الأحكام عليها " ، وأما " الشذوذ " فعلى العكس من ذلك ؛ إذ يدل على عدم كفاية النصوص كمياً لأخذ بها في القواعد النحوية.

وقد عبر النحاة عن هذه الفكرة بشقيها بمصطلحات متعددة ، أهمها: " المطرد " و " الشائع " ، و " الغالب " ، و " الكثير " ، في مقابل : " القليل " ، و " النادر " و " الشاذ " ، وقد كان تعدد المصطلحات الدالة على الكثرة الكمية أو القصور الكمي سبباً من أسباب إصابة التراث النحوي بكثير من الاضطراب ؛ إذ ليس فيه تحديد دقيق لهذه الفكرة ، وكل ما فيه نصوص مبتسرة فضفاضة لا تقدم معياراً منضبطاً للحكم قلة وكثرة ، ومن ذلك ما نقله السيوطي من أن المطرد لا يتخلف ، والغالب أكثر الأشياء ولكنه يتخلف ، والكثير دونه ، والقليل دون الكثير ، والنادر أقل من القليل (2). ومثل هذا الكلام إن دل على نوع من الترتيب في علاقة كل مصطلح بالآخر فإنه لا يتضمن تحديداً لهذه المصطلحات . كما لا يتضمنه أيضاً ذلك المثال الذي قصد به ابن هشام توضيح هذه المصطلحات ، وهو أن " العشرين بالنسبة إلى ثلاثة وعشرين غالبها ، والخمسة عشر بالنسبة إليها كثير لا غالب ، والواحد نادر " (3). فهذا المثال - بدوره - لا يوضح ،

(1) نظر : أصول التفكير النحوي.

(2) التزهر 1 / 234.

(3) المصدر نفسه .

بل لعله يحتاج إلى توضيح ، فقد سكت عن المطرد والشاذ ؛ كما أنه لم يضع حدوداً للمصطلحات تكون ضابطة لاستخدامها ، بل اعتمد على أمثلة تقريبية ، و هي أمثلة لا تصلح لوضع أسس علمية تتسم بالدقة في تقويم النصوص كمياً قبولاً ورفضاً.

إذا أضفنا إلى هذا أن في التراث النحوي والنحوي قدرأ من التداخل في استخدام هذه المصطلحات ، وهو تداخل يوشك في بعض الأحيان أن يلغى الفروق بين الألفاظ المتعددة المستخدمة في كل من حالتى الكفاية الكمية أو القصور الكمي⁽¹⁾ انتهينا إلى أن من الأفضل اعتبار مصطلح " الاطراد " عنواناً على ظاهرة الكفاية الكمية للنصوص، تلك الظاهرة التى عبر عنها بالفعل بعدد آخر من المصطلحات . فى مقابل " الشذوذ " باعتباره بدوره العنوان الرئيسى الدال على عدم كفاية النصوص ، وإن شاركه فى هذه الدلالة مصطلحات أخرى.

العامل والمعمول: فى اللغة العربية - كما هو معروف - نوعان من الكلمات : أولهما يتغير بتغير علاقاته فى الجملة ، والثانى يلزم آخره حالة واحدة ، وإن تعددت علاقاته فيها . وقد أطلق النحاة على النوع الأول مصطلح " للمعرب " ووضعوا للثانى مصطلح " المبنى " .

(1) من ذلك مثلاً ما روى من أن الأسمعى كان ينكر تأنيث لفظ (زوج) ويجمله من قبول النادر ، فى حين يجمله غيره من قبيل " التثنية " وهكذا يكون " النادر " و " التثنية " بمعنى واحد ، ولا يقتصر الأمر على الحالات التى يختلف فيها العلماء . بل قد يعبر العالم الواحد بما يفهم منه اتساع دلالة المصطلحات المختلفة، ومن ذلك ما فعله ابن يمش حين قرر أن حذف صلة الموصول الإسمى " شاذ " وعلل له بقوله : " لما قلته فى الاستعمال لفظاخر " ، فوجد بين التثنية والشذوذ . انظر : المزهر 1/ 215 . وشرح المفصل 3/ 153 .

ويتصور النحاة أن أواخر الكلمات حين تتغير لا تتغير بطريقة عقلية أو بصورة تلقائية ، وإنما يخضع هذا التغير للنظم وضوابط ، وتفترض هذه النظم والضوابط أن ثمة مؤثرات تحدث هذا التغير وتحدد له صورته ، ومن ثم وضع النحاة مصطلح " العامل " للدلالة على هذا العنصر المؤثر الذي بمقتضاه تتغير أحوال أواخر الكلمات وفقاً لعلاقتها في الجملة " ، كما وضعوا مصطلح " المفعول " للدلالة على العنصر المتأثر ، ويقصدون بذلك الكلمة التي يتغير آخرها تبعاً لتغير علاقاتها خضوعاً لتأثير العامل فيها - (1).

وإذا كان العامل هو المؤثر والمفعول هو المتأثر ، فإن من الطبيعي أن تكون الحركة الإعرابية هي الأثر الذي أحدثه العامل في المفعول ، و لكن النحاة يرون أنها ليست الأثر الوحيد الذي يحدثه العامل في المفعول ، وإنما هي رمز لتغيرين يحدثان في المفعول بعد تسلط العامل عليه ، أولهما: التأثير - أي التغير - الذي يلحق اللفظ ، وهو التغير الحركي الظاهر أو المقدر . وثانيهما : التأثير الذي يصيب المعنى ، والذي يرمز له في الكلمات المعربة بالتغير الظاهر في الحركة الإعرابية ، فـ (محمد) - مثلاً - من : جاء محمد ، ليس مجرد الذات المحددة فقط ، ولكنها الذات التي فعلت فعلاً معيناً في زمن معين ، و (محمداً) من : استقبلت محمداً ؛ ليس أيضاً تلك الذات المخصوصة فحسب ، كما أنه ليس محدثاً لحدث معين كما في المثال الأول ، بل هو الذات التي وقع عليها حدث معين في زمن معين ، وأما (محمد) من : كتاب محمد عندي ، فإنه - كما هو واضح - لم يحدث

(1) انظر : حاشية أبي النجا على شرح الشيخ خالد 17-18 ، وشرح التسهيل 1/23 ، وشرح الكافية للرحبي 1/21 ، والإظهار للبركوي 30 ، وحقفة الإخوان على المومل 17.

حدثاً ما ، ولم يقع عليه حدث ما ، وإنما ثمة نوع من النسبة بينه وبين الكتاب ، دلت عليها تلك الحركة الإعرابية الخاصة ، وهي نسبة الملكية التي يطلق عليها نحويّاً : الإضافة ، وهكذا فإن في (محمد) و(محمداً) و(محمد) في التراكيب السابقة تغيران : أحدهما أصاب اللفظ ، والآخر لحق بالمعنى.

وقد أسلم هذا التطور إلى عدد من النتائج أهمها : (1)

أولاً : أن الاختلاف بين (محمد) بالرفع و (محمداً) بالنصب و (محمد) بالجر ليس مقصوداً على الحركة الإعرابية وحدها ، وإنما بينها جميعاً اختلاف في معنى كل صيغة نتج عن تأثير العامل فيها .

ثانياً : أن الحركة الإعرابية رمز لتأثير العامل في المفعول ، ولذلك لا يشترط أن تكون ظاهرة ، بل يمكن أن تكون مقدرة .

ثالثاً : أن الحركة الإعرابية ما دامت رمزاً للتأثير ودليلاً عليه فإن فقدانها يعني عدم وجود دليل صوتي لفظي على التأثير ، دون أن يستلزم بالضرورة نفي هذا التأثير أو إلغاءه جملة .

رابعاً : أن ثمة تلازماً بين هذه الأطراف الثلاثة : العامل ، والمفعول ، والأثر الإعرابي المصور لتأثير العامل في المفعول ، وهذا التلازم يفرض بالضرورة تقدير ما لا وجود له منها ، فإذا وجد عامل فقد وجب أن يوجد المفعول ، وإذا وجد مفعول فقد وجب أن يوجد عامله ، وتحتم - أيضاً - أن يؤثر العامل في المفعول لفظاً أو تقديراً .

ويرى النحويون أن " العمل " أصل في الأفعال والحروف المختصة ، فرع في الأسماء . وينقل السيوطي في الأشباه والنظائر ما يوشك أن يكون

(1) انظر كتابها : الظواهر اللغوية في التراث النحوي .

حقيقة نحوية تكرر: " أن أصل العمل للفعل ، ثم لما قويت مشابهته له وهو اسم الفاعل واسم المفعول واسم المفعول ، ثم لما شبه بهما عن طريق التثنية والجمع والتذكير والتأنيث وهي الصفة المشبهة " (1) وهكذا لا يكون عمل الأسماء عن طريق الأصالة بل بوساطة النيابة القائمة على لحظ المشابهة بينها وبين الأفعال ، أو بينها وبين الأسماء التي تشبه الأفعال. كذلك يرى النحويون أن العامل قسمان : اللفظي ومعنوي ؛ إذ أن " العمل " قد يكون ناشئاً عن لفظ في التركيب بحيث يمكن نسبة العمل إليه ، وقد يكون معنى ذهنياً لم يدل عليه في الكلام بلفظ من الألفاظ . وإذا فالعامل اللفظي " ما يكون للسان فيه حظ " (2) أي كلمة تنطق باللسان كالأفعال والحروف العاملة ، والعامل المعنوي " ما لا يكون للسان فيه حظ وإنما هو معنى يعرف بالقلب " (3) أي أنه ليس كلمة قابلة للتلفظ، وإنما معنى ذهنى يدرك دون أن ينطق ، مثل : الابتداء ، والخلاف ، والتبعية ، ونحوها من المعانى الزمنية العاملة عند فريق من النحويين .

المجموعة الثانية :

الصوت (4) - الحرف (5): الصوت اللغوي أحد أنواع الأصوات

(1) الكشاه والنظائر 1/ 261-262.

(2) الإنظار للبركي 40.

(3) السابق ، وانظر أيضاً: لياق الإعراب للشافعي فإن فيه إضافة جديدة بالنظر.

(4) الصوت : مصدر : صات الشيء فهو صائت ، وصوت تصويئاً فهو مصوت . وهو - كما يقول ابن جني - عام غير مختص ، أي يشمل الصوت البشري وغيره ، " يقال : سمعت صوت الرجل ، وصوت الحمار ، قال تميمي : " إن أكر الأصوات لصوت الحمير " . والصوت مذكر ، لأنه مصدر ، فهو بمنزلة: الضرب وقتل ، والضرر ، والفقر ، الطار : مر صناعة الإعراب 11/ 15.

(5) الحرف : حد الشيء وحدته ، ومن ذلك - كما يقول ابن جني - حرف الشيء ، أي حده وناحيته ، وطعام حريف : بكسر الحاء وتشديد اللام ، يراد حنكه ، ورجل محارف ، أي حدود من الكسب والخير ، ومن

الكثيرة المنتشرة في الطبيعة ، وهو يصدر عن الحنجرة البشرية باشتراك
عديد من الأجهزة الأخرى التي تسمى " أعضاء النطق " وهي الأعضاء التي
تسهم في إنتاج الأصوات بالإضافة إلى ما لها من وظائف البنية الجسدية
للإنسان.

ومن المقرر علمياً أن الأصوات اللغوية تنقسم - بحسب طبيعتها -
إلى مجموعتين : مجموعة الأصوات الساكنة ، أو الساكنات
Consonants ومجموعة الحركات أو الأصوات اللين Vowels
وأساس هذا التقسيم هو الطبيعة الصوتية لكل من القسمين " فالصفة التي
تجمع بين كل أصوات اللين هي أنه عند النطق بها يندفع الهواء من
الرئتين ماراً بالحنجرة ثم يتخذ مجراه في الحلق والقم في ممر ليس فيه
حوائل تعترضه . . . في حين أن الأصوات الساكنة إما أن ينحبس الهواء
معهما احتباساً كاملاً محكماً فلا يسمح له بالمرور لحظة من الزمن يتبعها
ذلك الصوت الانفجاري ، أو يضيق مجراه فيحدث النفس نوعاً من الصفير
أو الحفيف " (1). "وأصوات اللين في اللغة العربية هي ما اصطلاح القدماء
على تسميته بالحركات من فتحة وكسرة وضمة ، وكذلك ما سموه بألف
المد وياء المد وواو المد ، وما عدا هذا فأصوات ساكنة " (2).
وفي التراث النحوي قدر من الدقة في تصور الأصوات الساكنة-
تلك التي يطلق عليها فيه مصطلح " الحروف " - وحسبنا أن تشير إلى ما

هذا أيضاً قولهم لمكعب الرجل وطعمته الحرفة ، كأنها الجهة التي تحرف إليها - أي الجنب إليها -
ورغب عن غيرها في كسبه للميش.

انظر : سر صناعة الإعراب 15 وما بعدها.

(1) الأصوات اللغوية ، لأستاذ الدكتور إبراهيم ليس 30.

(2) المصدر نفسه 32.

ذكره ابن جني في " سر صناعة الإعراب ، من أن " الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً ، حتى يعرض له في الحلق والقم والشفقتين مقاطع ثنائية عن امتداده واستطالته ، فيسمى المقطع أينما عرض له " حرفاً " ، وتختلف أجراس الحروف باختلاف مقاطعها" (1) فإذا جانباً لفظ " المقطع " من هذا النص اتضح أن مضمونه يقرر أن الحروف نوع من الأصوات ، وهي الأصوات التي تتأثر بمؤثرات فسي مجراها تحول دون امتدادها . وهو تصور صحيح إلى حد بعيد لخصائص الأصوات الساكنة .

بيد أن مصطلح " الحرف " يستخدم في تراثنا اللغوي متضمناً - أيضاً - إلى جوار الأصوات الساكنة الحركات الطويلة ، تلك التي أطلق عليها : " واو المد " و " ألف المد " و " ياء المد " ، ومن ثم دل لفظ الحرف على العناصر المكونة للأبجدية اللغوية ، تلك التي يبلغ تعدادها ثمانية وعشرين حرفاً من الأصوات الساكنة وأصوات اللين معاً .

وبالرغم من أن في التراث النحوي واللغوي ما يشير إلى أن الحركات القصيرة - تلك التي أطلق عليها الضمة والفتحة والكسرة - ذات صلة وثيقة بالحركات الطويلة - الواو والألف والياء (2) . فإن النحاة

(1) سر صناعة الإعراب 6.

(2) قال ابن يمشي تأكيداً لفكرة الصلة بين الحركات القصيرة والحركات الطويلة التي نقلها النحاة من باب الحركة إلى الحرف: كان المتقدمون يسمون الفتحة الألف الصغيرة ، والضمة الواو الصغيرة ، والكسرة الياء الصغيرة ، لأن الحركات والحروف أصوات ، وإنما رأى النحويون صوتاً أعظم من صوت فسموا العظيم حرفاً والضميف حركة ، وإن كانا في الحقيقة شيئاً واحداً.

ونقل السيوطي عن أبي جيان في شرح التسهيل قوله : " اختلف النحاة في الحركات الثلاث ، أهي مأخوذة من حروف المد ولتين أم لا ؟ فذهب الأكثرون إلى أن الفتحة من الألف والضمة من الواو والكسرة من الياء اعتماداً على أن الحروف قبل الحركات ، والثاني مأخوذ من الأول.

والتفويين قد قصرنا مصطلح " الحركة " على الحركات القصيرة فحسب ، كما لم يفتنوا إلى المقابلة الأساسية بين " الحركات " و " الحروف " ، ومن ثم لم يكن لفظ " حركة " يقابل لفظ " حرف " بل يقابل لفظ " السكون " الذي يعنى عند التفويين والنحويين: انعدام الحركة.

وهكذا نصل إلى أن مصطلح " حرف " يعنى فى التراث النحوى " العناصر المفردة - أو البسيطة - المكونة للأبجدية اللغوية . وهى عناصر تشمل جميع " الأصوات الساكنة " كما نتناول ما يسمى بـ " أحرف المد " الثلاثة : الواو ، والألف ، والياء .

وبالإضافة إلى ذلك يستخدم مصطلح " الحرف " للدلالة - أيضاً - على نوع من أنواع الكلمة العربية، فى مقابل " الاسم " و " الفعل " ، وهو ما سنتناوله بالتفصيل عند الحديث عن " الكلمة " وأنواعها .

أما مصطلح " حركة " ، فإنه يعنى الحركات القصار الثلاث : الضمة ، والفتحة ، والكسرة.

وأما مصطلح " سكون " فإن المقصود به " خلو الحرف " من الحركة .

اللفظ : يعرف بعض النحويين اللفظ بأنه : " الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية ⁽¹⁾ ، وهو تعريف لا يقدم تصوراً شاملاً لدلالة هذا

وذهب بعض النحويين إلى أن هذه الحروف مأخوذة من الحركات الثلاثة : الألف من الفتحة ، والواو من الضمة ، والياء من الكسرة ؛ اعتماداً على أن الحركات قبل الحروف ، وتلحق أن هذه الحروف تحدث عند هذه الحركات إذا شئت ، وأن العرب قد استعملت فى بعض كلماتها بهذه الحركات من هذه الحروف لكفاء بالأصل على فرعه " .

انظر الأشباه والنظائر 1 / 172 .

⁽¹⁾ شرح التصريح على التوضيح 1 / 20 .

المصطلح عند النحويين ؛ إذ مقتضى " كونه مشتملا على بعض الحروف الهجائية ، أنه يجب أن يكون مركبا من أكثر من "حرف" واحد منها بمفهومهم الذى سبق تحديده للحرف ، وذلك غير صحيح؛ إذ أن من الممكن أن يكون اللفظ غير مركب ، كما فى : "السواو، و" الباء " و"اللام" ، و"السين"، العديد من " الضمائر المتصلة، و " بعض صيغ الأفعال المعتلة ، فإتباعا جميعا - كما هو واضح - ليست مركبة وإنما بسيطة عند النحاة .

ومن ثم يكون التصور الذى يقدمه التعريف السابق غير دقيق ، لقصوره عن الإحاطة والشمول ، ولعل التعريف الذى قدمه محققو النحويين للفظ أكثر دقة - نسبيا - حين قرروا أنه : " الصوت المعتمد على مخرج من مخارج الفم ⁽¹⁾، أى أنه الصوت الصادر عن الفم البشرى ، ويعنون بذلك ما يتناول الفم والأنف ، فإن لفظ "المخرج" الذى استخدم فى التعريف لا يقصد به فى الحقيقة إلا المجرى الذى يسلكه الهواء ، والذى يتأثر فيه بالموثرات المختلفة التى تمارسها أجهزة النطق طوال المجرى . وبهذا الفهم يستوى فى "اللفظ" ، أن يكون بسيطا وأن يكون مركبا ، كما يستوى فيه أن يكون دالا على معنى وغير دال عليه . فليس اللفظ فى جوهره سوى "وحدة" صوتية ، أو " إطار صوتى " والوحدة الصوتية لا تستلزم بدهة الأفراد؛ كما أن الإطار الصوتى لا يقتضى بالضرورة مضمونا .

المبتدأ : يطلق النحويون مصطلح " المبتدأ " للدلالة على نوعين من "الأسماء" يقعان موقعا محددًا فى إطار " جملة " بعينها فى العربية.

⁽¹⁾ حاشية الخضرى على ابن عقيل 1 / 14 .

أما النوع الأول فهو " الاسم المجرد عن العوامل اللفظية مستنداً إليه" ⁽¹⁾، كما في نحو : الله ربنا ، ومحمد نبينا ، فإن كلاً من " لفظ الجلالة ، ومحمد ، قد جرد من العوامل اللفظية - إذ لم تدخل عليه أداة من الأدوات التي تؤثر فيه ، تلك التي تسمى بالنواسخ ، كما في كان وأخواتها ، وإن وأخواتها ، ثم إن كلا منهما قد وقع مستنداً إليه ، وبذلك كون - مع ما أسند إليه - جملة تامة يحسن السكوت عليها.

وأما النوع الثاني فهو الصفة المعتمدة على نفسى أو استفهام إذا رفعت اسماً " ظاهراً " ، والمقصود بالصفة : اسم الفاعل أو اسم المفعول ، أو الصفة المشبهة ، وذلك كما في نحو : هل قائم الطلاب بواجبهم ؟ وما محترمة أقلام عباد السلطة ، و أجميلة مواكب النفاق التي تغمر الأسواق ؟ فإن الوصف المتقدم المستند إلى الاستفهام أو النفى قد أسند إلى الاسم المرفوع الذى تأخر عنه ، وهكذا يكون "المبتدأ" يعنى المستند إليه فى بعض الجمل والمستند فى جمل أخرى.

ومن الواضح أن مصطلح " المبتدأ " بهذا الإطلاق يتناول نوعين مختلفين من الأسماء ، فهو إذا " اسم مشترك بين ماهيتين فلا يمكن جمعها فى حد ، لأن الحد مبين للماهية بجميع أجزائها ، فإذا اختلف الشبان فى الماهية لم يجتمعا فى حد ⁽²⁾.

ولعل أهم الفوارق بين هذين النوعين تتلخص فى أمور :
أولها : أن النوع الأول يكون اسماً صريحاً ، كما يكون مؤولاً. أما

(1) شرح الرضى على الكافية 1 / 85 ، انظر أيضاً : ابن يمين 1 / 83 ، وأمسول ابن السراج 1 / 44.

(2) شرح الرضى على الكافية 1 / 86.

النوع الثاني فإنه لا يكون إلا اسماً صريحاً.

ثانياً : أن النوع الأول يكون ضميراً ، كما يكون اسماً ظاهراً ، مشتقاً أو جامداً. أما النوع الثاني فإنه لا يكون - كما أشرنا - إلا أحد المشتقات الثلاثة.

ثالثها : أن النوع الأول لا يشترط أن يسبق بنفى أو استفهام . أما الثاني فإنه لابد من سبقه بواحد منهما.

رابعها : أن النوع الأول يأتي مفرداً كما يأتي مثنى أو جمعاً . أما الثاني فإنه لا يأتي إلا مفرداً فلا يقع مثنى أو جمعاً.

خامسها : أن النوع الأول من الترتيب في الجملة . أما الثاني فإنه لابد أن يسبق مرفوعة فيها .

سادسها : أن الأصل في النوع الأول أن يكون معرفة ، ولا يقع نكرة إلا بمسوغ . أما الثاني فإنه لا يكون إلا نكرة ولا سبيل إلى تعريفه.

سابعها : أن الأصل في النوع الأول أن يتطابق خبره معه تطابقاً كاملاً : عدداً ونوعاً . أما النوع الثاني فإنه لا تتحقق دائماً إلا المطابقة النوعية . أما العدية فقد تتحقق وقد لا تتحقق.

ثامنها : أن وجود النوع الأول في الجملة أمر يتسم بالمرونة ، إذ قد تدعو دواعي الموقف أو السياق إلى حذفه فيها ، أما النوع الثاني فإنه لا سبيل إلى حذفه البتة .

وإزاء هذه الفروق التي تفصل بين وظيفة كل من الاستخدامين لهذا المصطلح، بحيث تجعل منهما - في الحقيقة - مصطلحين مختلفين ، اضطر النحاة إلى التفرقة في استخدام المصطلح للدلالة على أحد النوعين بذكر العنصر المكمل للإسناد في الجملة ، فأطلقوا على النوع الأول مصطلح :

"المبتدأ الذي له خبر" ووضعوا مصطلح: "المبتدأ المستغنى

بمرفوعه عن الخبر".

الفاعل: يكاد يستقر في التراث النحوي أن الفاعل "اسم صريح - ظاهر أو مضمّر: بارز أو مستتر - أو ما في تأويله، أسند إليه فعل تام - متصرف أو جامد - أو ما في تأويله، مقدم - أي الفعل أو ما في تأويله - على المسند إليه، وهو - أي الفعل - أصله المحل والصيغة" (1). ومقتضى هذا التعريف أن الفاعل ركن إسنادي في نوعين مختلفين من الجمل: النوع الأول التي يكون العنصر الإسنادي الثاني فيها فعلاً، والنوع الثاني تلك التي يكون العنصر الإسنادي الثاني فيها ليس فعلاً، بل - وفقاً لما ورد في التعريف - "ما يشبه الفعل". ويعني النحاة بما يشبه الفعل عدداً من أنواع الكلمات التي تدخل في تركيب الجملة فتؤدي فيها وظيفة الفعل من حيث الإسناد، وهي: المصدر، واسم المصدر غير العلم والميمى، واسم الفاعل، وأمثلة المبالغة، واسم التفضيل، واسم الفعل، والظرف، والجار والمجرور، والمنسوب.

ولكن ينبغي أن نلفتن إلى أن "الفاعل" بالرغم من كونه ركناً إسنادياً في نوعين مختلفين من الجمل عند النحاة - وهما: الجملة الاسمية، والجملة الفعلية - فإنه لم تتغير وظيفته فيهما؛ إذ يقوم بدور المسند عليه في كل منهما.

الظرف - المحل - المفعول فيه: يرى النحويون أن الأحداث تقع بالضرورة في حيز من الزمان والمكان، وأنه لثبوت هذه الحقيقة وتقررها صح أن يسأل عن كل فعل بـ: (متى) و (أين)؟ أما (متى) فللسؤال عن

(1) انظر: تطور تعريف الفاعل ومفهومه في التراث النحوي في الجملة النحوية 68-70 ومصادرهما.

الزمان ، وأما (أين) فللمسؤال عن المكان ، فإذا سمعت مثلاً من يقول :
 دارت رحى الحرب، كان من حقه أن تسأل : متى كان ذلك ، وأين ؟
 والأصل في الإجابة عن هذين السؤالين أن تستعمل كلمة (فى)
 لتحديد الزمان والمكان ، فيقال مثلاً : فى رمضان فى سيناء والجولان، بيد
 أنه قد شاع فى الاستعمالات اللغوية تحديد الزمان والمكان دون استعمال
 (فى) ، فمن الممكن أن يقال - مثلاً - فى الإجابة عن السؤالين السابقين :
 شهر رمضان فوق أرض سيناء والجولان . فيقع تحديد زمان الحدث
 ومكانه باسم منصوب لا يقترب بلفظ (فى) وإن كان يتضمن معناه ، وقد
 اصطلح جمهور النحويين على تسمية هذا الاسم بـ (الظرف)، وآثر بعضهم
 استخدام مصطلح (المحل) للدلالة عليه ، وذهب فريق ثالث إلى التعبير عنه
 بـ (الصفة) ، ومن المتأخرين من يفضل تركيب : المفعول فيه ، ولكن أول
 هذه المصطلحات هو الذى حظى بالشسوع بين النحويين " لأن الظرف
 الوعاء ، وقد سميت الأواني ظروفًا لأنها أوعية لما يجعل فيها ، ومن ثم
 قيل للأرمنية والأمكنة ظروف لأن الأفعال توجد فيها كالأوعية لها ⁽¹⁾.
 الخلاصة :

وفى ختام هذا التناول للمصطلحات النحوية ، يمكن أن تتبلور أهم
 نتائجها بما يأتى :
 أولاً : أن (المصطلح) ، نقطة البدء فى معرفة حقائق العلم ، هو
 الذى يحدد ما فيه من ظواهر ، وموضوعات ، وقضايا ، ومسائل ،
 ومشكلات ، وهو أيضاً نقطة الانطلاق فى تناوله بالتطوير والإضافة.

⁽¹⁾ قطر : اللع لابن برهان ، ورقة 46 ، والأصول فى النحو لابن السراج 1 / 229 ، 246 .

ثانياً : أن لأصل في (لفظ) المصطلح (الوحدة) ، أي أن يدل على (عنصر) بعينه من عناصر العلم : ظاهرة أو قضية أو مسألة أو مشكلة، وألا تتعدد المصطلحات في الدلالة على عنصر علمي واحد.

ثالثاً : أن الأصل في (دلالة) المصطلح (التوحيد) ، أي أن تقتصر دلالة المصطلح على (عنصر) علمي واحد ، لا تتجاوزه إلى غيره من العناصر في العلم ، أو في أي علم آخر . لأن تعدد دلالات المصطلح الواحد يسلم إلى اضطراب التصور ، وخلق المفاهيم .

رابعاً : أن المصطلح العلمي قد يتطور نتيجة لعوامل كثيرة : علمية، أو ثقافية، أو فكرية ، أو اجتماعية ، أو عقدية ، أو اقتصادية، أو شخصية . وقد يتضافر أكثر من عامل من هذه العوامل على إحداث هذا التطور في لفظ المصطلح أو في دلالاته .

وقد يأخذ تطور المصطلح اتجاهات متوافقة أو غير متوافقة ، متباينة أو متقاطعة ، أفقية أو رأسية .

ولهذا التطور بالضرورة نتائج متفاوتة ، بتفاوت الأسباب والاتجاهات ، فقد يضمحل المصطلح ، ويذوى ، ويموت ، وقد يزدهر ويمتد ، وقد يمر بالمرحلتين متعاقبتين أو متزامنتين في إقليمين مختلفين ، أو حتى في إقليم واحد عند تعدد المذاهب والمدارس ، وقد تتغير الدلالة بالسعة أو التوسعة ، أو بالضيق أو التضيق ، أو النقل أو الانتقال إلى نظير أو ضد أو نقيض.

خامساً : أن علينا في دراسة المصطلح العلمي أن نلاحظ العوامل المؤثرة والظروف الملائمة ، ومدى ما كان بها من تأثير في لفظه أو دلالاته ، وفي إطار ذلك لابد من لحظ البعد التاريخي وما كان يتفاعل فيه -

عبر مراحله المتعددة - من قيم فكرية وثقافية ، وعلاقات علمية وغير علمية ، شكلت فيه خصائصه ، وحددت له مجاله.

سادساً : أن علينا أن نعي تماماً أنه الهدف الأساسي من دراسته المصطلح هو التحديد العلمي الدقيق لمجاله ودلالته ، وأن دراسة العوامل والملايسات بعض أدوات هذا التحديد ولكنها ليست جزءاً منه ، فضلاً عن أن تكون بديلاً له.

سابعاً : أن للمصطلح النحوي مجالين أساسيين ، الأول المجال المنهجي ، ويدل فيه المصطلح على ظواهر عامة ، أو أصول كلية ، أو مقومات أساسية ، أو خصائص مشتركة ، والثاني المجال الجزئي ، وتنصب فيه دلالة المصطلح على مسائل جزئية ، أو أحكام تقضيئية .

ولا شك أن البحث النحوي في حاجة إلى دراسات تتضافر على تحديد معالم المصطلحات النحوية ، وعلاقتها ، وأبعاد التغير والثابت فيها ، بغية تقديم الصورة الواضحة والدقيقة لكل منها ، وذلك في ضوء ما أشرنا إليه من مقولات.

اللذة والألم في رسالة الغفران

د. أحمد الشتيوي *

عندما بعث ابن القارح ⁽¹⁾ برسالته الشهيرة ⁽²⁾ إلى أبي العلام ⁽³⁾ لم يكتف فيها بالحديث عن بعض قضايا الأدب والدين والفكر، وإنما تعرّض إلى بعض التّواحي من سلوكه في الحياة، فقد تحدّث عن علاقته بالحسان من النّساء فقال:

"لَمّا بلغت عشر الثّمانين جاء الجزع والهلع، فمَمَّ أرتاع وألتاع، وأخذ إلى الأطماع، وهو الذي كنت أتمنّى، ويتمنّى لى أهلى؟ أمينُ صدوف القوائى عنى؟ فأنا - والله - عنهن أصدف، وبهنّ

* كلية الآداب، جامعة السلطان قابوس.

⁽¹⁾ هو أبو الحسن، علي بن منصور (351/962 - بعد 424/1033) أديب حبشي، خدم أبا علي الفارسي، وكان مؤدّب أبي القاسم المرسي الوزير، وكانت معشقه من التّلميم. قام بالمرّة مدّة. انظر عنه الزركلي: الأعلام (ط7/ دار العلم للملايين بيروت 1986): 5/ 25.

⁽²⁾ هذه الرّسالة هي التي كانت - في الطّاهر - سبباً في تأليف رسالة الغفران. وقد حقّقتها بنت الشّاطي ونشرتها مع رسالة الغفران. انظر تحقيقها لها طيبة دار المعارف (سلسلة ذخائر العرب) القاهرة ط6/ ص ص 21- 68 (ونلاحظ أننا نكتفي في بقية الهوامش بلغة الغفران).

⁽³⁾ هو أحمد بن عبدالله المرسي (363/973 - 449/1057) شاعر أديب لغوي، اعتزل النّاس مدّة نصف قرن، فكانت عزلة خير عزلة إذ ألّف فيها أشهر مؤلّفاته مثل: رسالة الغفران، التّزويجات، الصّامل والتّشاحج، إلخ... انظر عنه كحاله: مجمع المؤلّفين (ط4/ دار إحياء التراث) 1/ 290 - 294.

وأدواتهن أعرف " (4)

كما تحدّث عن موقفه من الخمر ، فأشار إلى أنه أعلن توبته منها

فقال :

" عرض على بعض الناس كأس خمر ، فامتنعت منها " (5)

ثم إنّه قرّر الإقلاع عن شهواته كلها ، وأعلن ذلك في قوله :

" أنا أستعين بعصمة الله وتوفيقه ، وأجعلهما معنًى على دفع

شهواتي " (6)

إنّ هذه التصريحات الهامة التي أوردها ابن القارح في رسالته، وفيها كشف عن توبته " النصوح " من " مساوى الدنيا " (7) وإغرائها، هي التي أوحى لأبي العلاء بطمع هذا الرجل : فهو يقدّم نفسه على أنه جدير بالجنة . وكانت هذه الفكرة هي الدافع إلى العروج به " من الأرض الرّاكدة إلى السماء " (8) بمعنى أن أبا العلاء نقلنا من مجال التمنّي إلى حيز الواقع الفنى ، فلقد كان ابن القارح يتمنّى دخول الجنة ويعتقد أنه بها حقيق فإذا أبو العلاء يتعم بها عليه ، فيزلفها إليه .

إنّ العالم السماوى الذى نقلنا إليه أبو العلاء لا يخرج فى جوهر تكوينه ، وفى طبيعة مادته ، عن اللذة والكم . فهما المجالان الشّعوريان

(4) رسالة ابن القارح ص 45.

(5) نفس (إن) المصدر (م) ص 53.

(6) ن.م.ص 50.

(7) ن.م.ص.

(8) الغفران ص 140 ونلاحظ أنّ السبب الظاهر لتأليف هذه الرسالة هو استجابة أبي العلاء لأمسية ابن القارح وتطلّعه للجنة . والمفارقة أن أبا العلاء أراد معالجة عدة مسائل فكرية وأدبية كانت تشغله ، فاتخذ من ابن القارح وسيلة لتحقيق ذلك .

الأساسيان المسيطران على ذلك العالم . وهذا ما حدا بنا إلى تتبع هاتين الحركتين بالإخصاح عنهما ، وتوضيح أثرهما في ابن القارح وفي أبي العلاء .

1- اللذة :

إن اللذة هي الإحساس بالراحة وهي انفعال سار يتأتى عن إشباع ميل أو غريزة أو رغبة أو هوى . ولا تكون اللذة لذة إلا إذا وقع الامتلاء منها ، بمعنى أنها تصل إلى الذروة . ثم تتجه نحو تلاشي التوتر ، وتنتهي بالارتخاء . ولا ينشأ هذا الانفعال إلا عن مصدرين اثنين : مصدر هو المدركات الحسية ، ومصدر آخر هو المدركات المعنوية.

1- اللذة الحسية :

هذه اللذة مجالها الحواس أي أنها هي التي تدركها وتكشف عنها ، وتبوح بمدادها ، وتحدد قوتها . ولقد كان للحواس دور نشيط في رسالة الغفران لأن أبا العلاء عوّل عليها في تحديد إطار عالمه السماوي وخصوصاً الجنة . وكانت العين أهم تلك الحواس تأثيراً وأثراً. لقد اهتم أبو العلاء بوصف الجنة اهتماماً بالغاً وحاول أن تكون أقرب ما تكون من الكمال والجمال حتى تتيح لأهلها اللذة القصوى . فهي ذات أشجار وظلال ومياه . وشجرها لم تر عين أعظم منه " كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط ⁽⁹⁾ ليست في الأعين كذا

⁽⁹⁾ من غلت الشجرة وأغطت : بسطت ظلّها على ما حولها

أنواط (10) * (11) وهو شجر لذيذ لاجتماع * (12).

وتجرى تحت هذه الشجرة ، في الأصول * أنهار تختلج (13) من ماء الحيوان ، والكواثر (14) يمدّها في كلّ أوان من شرب منها النّفحة (15) فلا موت ، قد أمن هنالك الفوت ، ومنعذ (16) من اللّبن متخرّقات (17) لا تُفسد بأن تطول الأوقات ، وجعافر (18) من الرّحيق المختوم * (19).

وقد تركزت عناية أبي العلاء على وصف أنواع معينة من الشراب وقد استبدّ الخمر باهتمامه فإذا هو يصفه ، ويدقق في وصفه معولا على ما اشتهر به الخمر في الدنيا فيقول :

" كأنّه من الرّقة سراب ، لو جرع جرعة منه الحكيم (20) تحكم أنّه الفوز القديمي " .

وشهد له كل وصف الخمر ، من محدث في الزمن وعتيق الأمر ،

(10) ذات أنواط : شجرة كانت تجمد في الجاهلية .

(11) الفخران ص 140 .

(12) ن.م.ص.

(13) تختلج أي تجتلب ، ومنه الخليج أي الفرع من النهر .

(14) نهر من قهار الجنة ، ورد ذكره في القرآن .

(15) من لعب بذهب ، والندبة : الجرعة .

(16) مفردة سمود ، وهو النهر الصغير .

(17) من تخرق أي اتسع .

(18) مفردة : جعفر وهو النهر ، وقيل الصغير ، وقيل الكبير الواسع قملان .

(19) الفخران ص ص 141 - 142 .

(20) هو الحسن بن هاني المشهور بابي نولس (762 / 145 - 812 / 196) هو الشاعر المعروف بوصفه للخمر وحبها . له ديوان شعر . انظر عنه : كحالة : معجم 3 / 300 - 301 .

أن أصناف الأُخْشَرِبة المنسوبة إلى الدار القاتية : تخمر عاتية⁽²¹⁾
وأذرعاع⁽²²⁾ وهي مظنة للثَغَات، وغزة⁽²³⁾ وبيت راس⁽²⁴⁾ والفلمسطية⁽²⁵⁾
نوات الأحراس.

وما جلب من بُصرى⁽²⁶⁾ في الوسوق⁽²⁷⁾ تبغى به المراقبة عند
المنوق ، وما ذخره ابن جُجرة⁽²⁸⁾ بوج⁽²⁹⁾ واعتمد به أوقات الحج (...)
وما اعتصر بصرخد⁽³⁰⁾ أو أرض شيام⁽³¹⁾ لكل ملك غير جسام⁽³²⁾ وما
تردد ذكره من كميت⁽³³⁾ بابل⁽³⁴⁾ وصريقين⁽³⁵⁾ واتخذ للأشراف المتولين.

- (21) بلد مشهور في جزيرة العرب ، وإليه تنسب الخمرة ، انظر ياقوت : معجم البلدان (3/ 595).
- (22) بلد في أطراف الشام يجاور أرض البلقاء وعمان إليه نسب الخمرة - انظر ياقوت : معجم 1/ 175.
- (23) مدينة مشهورة تقع على مشارف فلسطين من ناحية مصر ، نسب إليها أبو ذؤيب الفيزلي الخمرة .
انظر ياقوت : معجم 3/ 799.
- (24) اسم لقرينين معروفين بالكروم الكثيرة ، وإليهما تنسب الخمرة ، إحداهما بيت المقدس ، وقيل كورة بالأردن ، والأخرى من تولعي حلب ، انظر ياقوت : معجم 1/ 776.
- (25) هي الخمرة المنسوبة إلى فلسطين.
- (26) موضع بالشام من أعمال دمشق ، إليه تنسب الخمرة ، انظر ياقوت : معجم 1/ 655.
- (27) مفرد : وسق وهو الحمل.
- (28) (يضم الهاء وسكون الجيم) خمار معروف كان بالطائف . انظر : البغدادي : خزنة الأئمة : 2/ 496.
- (29) هو اسم الطائف نسبة إلى وج بن عبدالحق من العمالة ، وقيل بلد بالطائف ، وقيل موضع بالبادية .
انظر ابن منظور : لسان العرب (مادة وجج).
- (30) بلد بالشام ، إليه تنسب الخمرة . انظر ياقوت : معجم 3/ 380.
- (31) موضع فيه ضياع كثيرة وكروم وأخيل يقع بصلحاء . انظر البغدادي : مرصد الإطلاع 2/ 779.
- (32) هو القليل ، النقي ، الخليلج الخلفة في حمق.
- (33) نوع من أنواع الخمرة .
- (34) مدينة قديمة بالعراق ، وإليها ينسب الخمر ، والسحر . انظر ياقوت : معجم 1/ 447.
- (35) بلدة تنسب إليها الخمرة . انظر ياقوت : معجم 3/ 384 وانظر الخفاران ص 218.

وما صل من أجناس المسكرات مفوقات للشسارب وموكرات (36)
 كالجمعة (37) والبتع (38) والمزر (39) والسكركة (40) ذات الوزر ، وما ولد
 من النخيل ، لكريم يعترف أو بخيل.
 وما صنع في أيام آدم وشيث (41)، إلى يوم المبعث من معجل أو مكبث،
 إذ كانت تلك اللطفة (42) ملكة، لا تصلح أن تكون برعاياها مشتبكة (43).
 وتتميز هذه الخمرة عن جميع خمور الدنيا بميزة وهي أنها تحقق
 النشوة ولا تخدر ، وتلك غاية الشاربين ، فهي "الراح الدائمة" ، لا الذميمة
 ولا الدائمة (44) بل هي كما قال علقمة (45) مفترية ، ولم يكن لعفو
 مفترية (46): [من البسيط]
 تشفى الصداع ولا يؤذيه صاليتها (47) ولا يخالط منها الرأس تدويم (48)

(36) من وكر بطله ملاء.

(37) نبيذ الشعير.

(38) يكسر فسكون أو فتح) نبيذ السل.

(39) نبيذ الشعير أو الحلطة.

(40) يضم فسكون يضم أو يضمكين فراء ساكنة) خمر الحبشة وهو من الذرة.

(41) هو ثالث أبناء آدم. انظر دائرة المعارف الإسلامية : فصل : آدم.

(42) (بالضم) الماء الصافي قل أو كثر ، واللطفة هنا بمعنى الجرة.

(43) الفجران ص ص 149 - 153.

(44) من ذلثة إذا عابه وحقره ، أي أنها خمرة لا يتم شاربها .

(45) هو علقمة بن عبدة (يفتح العين والياء) ويعرف بالقليل (ت. نحو 20 ق. هـ / 603 م) شاعر جاهلي كان

معاصراً لأمير القيس ، وله معه مساجلات له ديوان شعر . انظر عنه : الزركلي : الأعلام 4 / 248.

(46) من افترى أي طلب الضلالة.

(47) يقال : أخذ صالب أي رعد .

(48) الفجران ص 142 ، ونلاحظ أن البيت من ميمية علقمة التي مطلعها: "هل ما علمت ومسا استودعت
 مكتوم"

ويأتى العسل فى المقام الثانى من حيث أهمية الوصف فى رسالة
الغفران ، فقد أقرده له أبو العلاء فقرة ومنها قوله :

" ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ما كسبته الغادية إلى
الأنوار ، ولا هو فى موم ⁽⁴⁹⁾ متوار ، لكن قال له العزيز القادر : كن فكلن ،
ويكرمه أعطى الإمكان . وأهاً لذلك عسلأ لم يكن بالنار مُمَسَّلًا ⁽⁵⁰⁾ ، لو
جعله الشَّارِب المحرور غذاء طول الأبد ما قدر له عارض موم ⁽⁵¹⁾ ، ولا
لبس ثوب المحموم (...) ولو خالط متأ ⁽⁵²⁾ من عسل الجنان ما خلقه الله
سبحانه فى هذه الخادعة كالصَّاب ، والمقر والملع ، والجعدة والشَّوِج
والهبيد ⁽⁵³⁾ لعاد ذلك كله وغيره من المعقَّصات ⁽⁵⁴⁾ ، يعدّ من اللذائذ
المرتقيات ، فأض ⁽⁵⁵⁾ ماكره من الصاب كأنه المعتصر من المصاب ،
والمصاب قصب السكر . . . ⁽⁵⁶⁾ .

وهذه الأتهار ليست مجرد سوائل متدفقة وإنما فيها حياة وحركة إذ
" تلعب فيها أسماك هى على صور السمك بحرية ونهرية ، وما يسكن فى

⁽⁴⁹⁾ مفردة مومة ، وهو الشمع.

⁽⁵⁰⁾ من بسل النبيذ : صار حامضاً.

⁽⁵¹⁾ هو بئر أصفر من الجدرى وقيل هو أشد الجدرى.

⁽⁵²⁾ جمعة أسماء : كيل أو ميزان أو رطلان .

⁽⁵³⁾ الصاب ولحنته صلبة وهى شجر مرّ : المقر نبات مرّ ، المتلع شجر مرّ . وقيل بقلة خيشبة الطعم ،

الجمدة قيل هى بقلة برية طيبة الرائحة مرة الطعم وقيل هى خشبة تثبت على شاطئ النهر وتجعد ،

الشوِج نبات طوب الرائحة مرّ الطعم ، الهبيد الحنظل أو حبه.

⁽⁵⁴⁾ من أعقى : صار مرّاً مرارة شديدة.

⁽⁵⁵⁾ رجّع.

⁽⁵⁶⁾ الغفران من ص 153 - 165 .

العيون النبعية ، ويظفر بضروب الثبت المرعية ، إلا أنه من الذهب والفضة وصنوف الجواهر ، المقابلة بالنور الباهر . فإذا مدّ المؤمن يده إلى واحدة من ذلك السمك شرب من فيها عذباً لو وقعت الجرعة منه في البحر الذي لا يستطيع مائه الشارب ، لحكّت منه أسافل غوارب⁽⁵⁷⁾.

فإذا أمعنا النظر في ظل تلك الشجر وجدنا عالماً من العناصر الصغرى التي تساعد على تحديد ملامح الصورة في تفاصيلها الدقيقة ، وهي عناصر لها أثر كبير في إحداث اللذة القصوى : فإذا " كؤوس من الصجد ، وأباريق خلقت من الزبرجد"⁽⁵⁸⁾ و " نظرة إلى تلك الأباريق خير من بنت الكرمة العاجلية⁽⁵⁹⁾ ومن كل ريق ضمنته هذه الذّار الخادعة ، التي هي لكل شمع جادعة "⁽⁶⁰⁾.

وهناك " أوان على هيئة الطّير السّابحة ، والغائبة عن الماء السالحة ، فمتها ما هو على صور الكراكي ، وآخر تشاكل المكاكي⁽⁶¹⁾، وعلى خلق طواويس ويطّ ، فبعض في الجارية وبعض في الشطّ"⁽⁶²⁾. وتوجد أكواز من ذهب أيضاً⁽⁶³⁾ وغير ذلك من الأواني. ونجد في هذه الجنة عناصر أخرى تشارك في إثارة الشهوة ، فمتها

⁽⁵⁷⁾ الغفران من 168.

⁽⁵⁸⁾ الغفران من 142.

⁽⁵⁹⁾ لم نتعرف على هذا الموضع.

⁽⁶⁰⁾ الغفران من 145 - 146.

⁽⁶¹⁾ الكراكي مفردة كركي (بالضم) وهو طائر كبير طويل العنق والرجلين أبيض الذنب قتل اللحم يأوى إلى الماء لحياتاً . والمكاكي مفردة مكاء . طائر صغير مفردة يالف الريف.

⁽⁶²⁾ الغفران من 149.

⁽⁶³⁾ الغفران من 231.

العطر الذي يتصوّع من " كئبان العنبر ، وضيمران وصل بصعبر⁽⁶⁴⁾ " (65). ولم ينس أبوالعلاء أن يُسكن جنّته من الحيوان والطيور ، فمن الحيوان البقر والنعام والظباء والخمر الوحشية⁽⁶⁶⁾ ، ومن الطيور الطواويس⁽⁶⁷⁾ والإوز⁽⁶⁸⁾. كما أنه خصّ حياً من تلك الجنة للحيات⁽⁶⁹⁾ ، وهى - على غرابة وجودها فى هذا الإطار المبهج - ستكون مصدراً من مصادر اللذة. هذه أهم عناصر اللذة التى صاغ منها أبوالعلاء إطار الجنة وهى عناصر مركزة - خصوصاً - على حاسة البصر . وأما حاسة الشمّ فضعيفة. ومثلها حاسة السمع التى لم تشارك إلا فى وصف الغناء. والحقيقة أن أبا العلاء لم يفرّق فى وصف لذة الحواس ، واكتفى بالإشارة إلى أهم العناصر المحرك لتلك اللذة ، وتوقف عند رسم خطوط عالمه المتماوى العامة . فالأفعال والأقوال هى التى ستعيّر عن اللذة ، وهى وحدها التى سيمتطيها أبوالعلاء للدخول بنا فى ذلك العالم والجوهر فيه. إن الجنة إطار عام مطلق المكان والزمان : فالمكان لا حدود له ، والحواجز والتضاريس لا توحى بالتشكل الجغرافى ، وإنما توحى بالامتداد والانبساط ، فكان هذه الجنة سهول انتشرت عليه بعض الروابي والأنقاء والكئبان . وهذا مما يريح العين ، ويسر القلب ، ويسر الحركة ، فلا جهد

⁽⁶⁴⁾ ضيمران ضرب من ريحان البر ، والصعبر : شجر كالستر.

⁽⁶⁵⁾ لغفران من 176.

⁽⁶⁶⁾ لغفران من 175، 195، 198، 199، 270، 271.

⁽⁶⁷⁾ لغفران من 281.

⁽⁶⁸⁾ لغفران من 212، 283.

⁽⁶⁹⁾ لغفران من 364، 367.

ولا إجهاد ولا تعب ولا نصب.

وأما الزمان فتتعدى الحدود فيه أيضاً فلا ظلام ولا شمس ولا قمر ولا نجوم ولا فصول ولا شهور ولا أيام . وإنما في حياة سرمد ، ونور دائم، لا رهي ولا إثارة أعصاب.

وينشأ عن المكان والزمان جو لطيف مريح للنفس ، منعش للقلب ، لذيذ الحس ، بعيد " عن الحرّ والقر " (70) وظلال وارفة مترامية لا تنتهي .
فمناظر الجوّ المكونة لهذه الجنة العالوية عناصر منسجمة متناسقة، بينها تألف ، وفيها جمال أخاذ يؤدي إلى الإحساس بلذة عارمة ونشوة طاغية.

وإذا كانت عناصر الجنة بهذه المثابة من الكمال والانتظام فإن المخلوقات التي أسكنها فيها أبو العلاء مخلوقات سوية : فلا تصادف فيها ذوات العاهات والنقص والعيوب الخلقية ، ولا عسى ولا عرج ولا عجز ولا هرم ولا برم ، فالجنة خلو من كل ما يكره الإنسان . وإنما هي تناسق أعضاء وجمال خلقة وبياض ناصع وشباب ونضارة.

ولم يستثن أبو العلاء من هذا الكمال وهذا الجمال من إنسان وحيوان ونبات إلا ابن القارح ، فقد تركه على حاله ، محافظاً على شيخوخته ، وعلى دنيويته سلوكاً وقولاً وعملاً . وهذا مما يدفعنا إلى القول بأن الجنة العالوية إنما هي دنيا مضخمة ، اجتمع فيها ما لا يجتمع في دنيا الناس من وسائل اللذة ومناحي المتعة . وعلى هذا الأساس فإننا وجدنا هذا الشيخ الذي أزلفت إليه هذه الجنة قد تصرف على عاداته الدنيوية وملاك سلوكاً لا

(70) الغفران ص 175.

يخالف مألوفه ولم يجد عن دينه، ولم يجاف أهواءه وميوهه وغرائزه . وقد مكّنا رصد سلوكه ، وأقواله وأفعاله من التعرف على شخصيته الشيقية والكشف عن نفسيته الانتهازية . وقد تمثل ذلك في الإقبال على اللذات الحسية بأصنافها المختلفة وهي :

لذة الطعام : لا يتم لقاء بين بنى آدم ليس فيه طعام وشراب . وتلك لذة البطن قد أبرزها أبو العلام إبرازاً ، فتحدث عن الطعام وصنوفه وألوانه . وكان ابن القارح يقيم المآدب إلا أنه لم يكن يتعب في إعدادها بل هو يكتفى بحضور النية " ويبدو له (...) أن يصنع مادية في الجنان (...) فيخطر له أن تكون كمآدب الدار العاجلة " (71).

وقد اهتم أبو العلاء بوصف ظروف إعداد إحدى المآدب بشئ من التفصيل وكان قصده من ذلك إبراز العناصر التي تتشارك في تحقيق أقصى مدى من اللذة وهذه مراحل إعدادها.

أ- إعداد الطحين : وهو مأخوذ من " برّ الجنة" وله أرحاء لإعدادها، فمتها ما هو على الكوثر ، ومنها ما يديرها الخور العين " فرحى من درّ ، ورحى من عسجد ، وأرحاء لم ير أهل العاجلة شيئاً من شكل جواهرهن " . وأرحاء من صنف آخر لا يديرها الآدميون وإنما " تدور فيها البهائم (...) فيها أحجار من جواهر الجنة تدير بعضها جمال تمسوم في عضاه (72) الفردوس . وأينق لا تعطف على الحيران (73) وصنوف من

(71) النفران ص 268.

(72) مفردة عضاهة وعضة : وهي الشجرة العظيمة ذات الثوب . ونلاحظ أن هذه العضاه في الجنة شكوما ناعم لا يؤذى وعطرها ريحان

(73) مفردة خوار ، وهو ولد الناقة قبل أن يفصل لها.

البغال والبقر وبنات سعد⁽⁷⁴⁾ - (75).

ب- إعداد أصناف اللحوم : فقد جاء الولدان المخلدون
"بالعماريس" - وهي الجداء - وضروب الطير التي جرت العادة بأكلها :
كأبجاج⁽⁷⁶⁾ العكارم ، وجوازل⁽⁷⁷⁾ الطواويس ، والسمين من دجاج
الرحمة، وفرايح الخلد، وسيفت البقر والغنم والإبل لتعتبط⁽⁷⁸⁾ - (79).
ج- إحضار الطهارة : وقد حضر " من في الجنة من الطهارة الساكنين
بحلب على ممر الأزمان " - (80).

د- إحضار المدعوين : فقد " افترق غلماته الذين كائسهم اللؤلؤ
المكنون لإحضار المدعوين ، فلا يتركون في الجنة شاعراً إسلامياً ولا
مخضوماً ولا عالماً بشئ من أصناف العلوم ولا متادياً إلا أحضره " - (81).
هـ- الأكل : فإذا جهز الطعام " توضع الخُون⁽⁸²⁾ من الذهب
والفواير من اللجين، ويجلس عليها الآكلون، وتنقل إليهم الصحاف، فتقوم
الصُحفة لديهم، وهم يصيرون ممّا ضُمّنته " - (83).

(74) هي خمر الوحش.

(75) الغفران ص 270.

(76) مفردة بُج (بالضم) وهو فرخ الطائر ، والمكرمة هي أنثى الحمام .

(77) مفردة جوزل وهو فرخ الحمام أو الطاووس .

(78) عبط الحيوان : ذبحه وهو سمين لا علة فيه.

(79) الغفران ص 271.

(80) ن.م.ص.

(81) الغفران ص 272.

(82) مفردة خون ، وهو ما يؤكل عليه.

(83) الغفران ص 272.

وتتفتح شهوات الحضور أمام الطعام وتتأجج فلا يكتفون بما هو جاهز لأن العين تشتهي ، فإذا مرت الطواويس جلبت الأنظار إذ الواحد منها " يروق من رآه حسناً " ، فيشتهى أبو عبيدة (84) إحداها مصوصاً (85) فيكون كذلك في صحفة من الذهب ، فإذا قضى منه الوطر انضمت عظامه بعضها إلى بعض . ثم تصير طاووساً كما بدأ (86) ولم تسلم الإوز من شهوة القوم فإذا مرة الإوزة " تمناها بعض القوم شواء فتتمثل على خوان من الزمرد . فإذا قضيت منها الحاجة عادت بإذن الله إلى هيئة ذوات الجناح . ويختارها بعض الحاضرين كردناجا (87) ، وبعضهم معمولة بسُمّاق (88) وبعضهم معمولة بلين وخل وغير ذلك ، وهي تكون على ما يريدون " (89) . ولذة الطعام ليست مقتصرة على بنى آدم في جنة الغفران وإنما تتمسح أيضاً على حيوانها . فقد شاهد ابن القارح أسداً " يفترس من صيران الجنة وحسيلها (90) فلا تكفيه هتيدة ولا هند (91) - (92) وكذلك الذئب فكن يقتنص ظباء " فيفنى السربة (93) بعد السربة " (94) .

(84) هو ميمر بن المشي (110/728 - 209/824) أديب لغوي نحوي عالم بالشعر والغريب والأخبار والنسب ، له عدة مؤلفات لفظ عن كماله : معجم 310/12 .

(85) اللحم يطبخ ويلق في الخل .

(86) الغفران ص 281 .

(87) هو الكباب .

(88) نبات من اللؤلؤ .

(89) الغفران ص 283 .

(90) الحسيل : أولاد البقرة الواحدة .

(91) اسم المائة من الإبل وقيل للمائتين .

(92) الغفران ص 304 .

(93) (يضم السين) القطيع والجماعة من الظباء والذئب وغيرها .

(94) الغفران ص 306 .

وليس حديث أبي العلاء عن التهام الأسد والذئب هذه الأعداد الهائلة من حيوان الجنة من قبيل الصدقة أو بغية زركشة النص وتزيينه ، وإنما هو موقف أراد أن يلمح إليه ، ذلك أننا إذا استحضرننا لذة الطعام عند الإنسان وعند الحيوان لاحظنا قاسماً مشتركاً بينهما وهو النهم . فلا يكتفى الواحد منهما بأكل ما هو في حاجة من الحيوان، وإنما يسرف . وفي ذلك إشارة ذكية إلى سلطان لذة البطن على الإنسان : فإذا كان الإنسان لا يراقب شهوته ولا يتحكم فيها فيسرف في الاستجابة إليها ، فما ذلك إلا دليل على خسته فكيف لا يسلط عقله عليها ؟ إن أبا العلاء يمتق أن يتحول الإنسان إلى حيوان مفترس يقتل العماريس والطير والبقر والإبل ويلتهمها التهاماً . وهذا السلوك اللامعقول قد ألهم الأسد أن يخاطب ابن القارح محتجاً عليه وعلى عباد الله إسرافهم في اللذة فيقول له :

" يا عبدالله أليس أحكم في الجنة تقدم له الصَّحفة وفيها البهظ والطريم مع النهيدة ⁽⁹⁵⁾ فيأكل منها مثل عمر السموات والأرض ، يلتذ بما أصاب فلا هو مكتف ولا هي الغانية ؟ " ⁽⁹⁶⁾

لذة الشراب : إن الشراب لذة مصاحبة للطعم عادة فإعدادة والعناية به وبأدواته من أهم العناصر المكونة للذة في جنة الغفران. وقد رأينا أن أبا العلاء قد أجرى أنهار الشراب في أرجاء تلك الجنة ، وهذا لا يعنى أن الشراب غائب عن المادية التي تحدثنا عنها آنفاً فيبعد أن أكل المدعوون "

⁽⁹⁵⁾ قبيط (تشديد الطاء) الأرض يطبخ باللبن والسمن ، الطريم (كسرة فسكون ففتحة) : المسيل ، النهيدة الزيدة الضخمة.

⁽⁹⁶⁾ الغفران ص 305.

جاء السقاة بأصناف الأثرية⁽⁹⁷⁾.

ويبدو أن ابن القارح مفرم بنوع معين من الشراب وهو الفقاع⁽⁹⁸⁾. فلا يكتفى بما قد توفر من خمر وعسل وغيرهما من السوائل . " ويخطر له ذكر الفقاع الذي كان يعمل في الدار الخادعة . فيجري الله بقدرته أنهارا من فقاع ، الجرعة منها لو عدلت بلذات الفانية منذ خلق الله السماوات والأرض إلى يوم تطوى الأمم والآخرة لكانت أفضل وأشف⁽⁹⁹⁾ .

لذة الغناء : إن الأصوات في جنة الغفران تطرب النفوس وتريح القلوب فرحا وغبطة ، فالآنية إذا قذفت في النهر " يسمع لها أصوات تبعث بمثلها الأموات " ⁽¹⁰⁰⁾.

ولكن ابن القارح لا يكتفى بمثل هذه الأصوات الطبيعية ففى الجنة وإنما كان يحب متعة الطرب واهتزاز النفس ، فكان لا يتردد في إحضار " من فى الجنة من المغنين والمغنيات " ⁽¹⁰¹⁾. وفى المأدبة التى تحدثنا عنها آنفا ، وإثر الأكل والشراب ، أمر ابن القارح بإحضار " جماعة كثيرة من رجال ونساء : فيهم القريض⁽¹⁰²⁾ ومعبد⁽¹⁰³⁾ وابن مسجح⁽¹⁰⁴⁾ وابن

⁽⁹⁷⁾ الغفران ص 272.

⁽⁹⁸⁾ شراب يصنع من التمر ويتميز بكثرة الفقاعات التى تملؤه.

⁽⁹⁹⁾ الغفران ص 280.

⁽¹⁰⁰⁾ الغفران ص 172.

⁽¹⁰¹⁾ الغفران ص 272.

⁽¹⁰²⁾ هو عبدالمك (ت نحو 714 / 95) من أشهر المغنين سكن مكة. انظر عنه الزركلى : الأعلام 4 / 156.

⁽¹⁰³⁾ هو معبد بن وهب (ت 743 / 126) أشهر مغنى المدينة ، وكان أدبيا فصيحاً اتصل بأمرأء بنى لمبة

وارتفع شأنه عندهم. لمصنفاته وأخباره كثيرة. انظر عنه الزركلى : الأعلام 7 / 264.

⁽¹⁰⁴⁾ هو سعيد (ت نحو 704 / 85) ملحن ومغن. كان أسود. رحل من مكة إلى الشام فأخذ للسان السروم

وانتقل إلى فارس ونقل لحانها إلى العربية . له مذهب فى التلحين ومن تلاميذه ابن سريج والقريض.

انظر عنه الزركلى : الأعلام 3 / 101.

سروج⁽¹⁰⁵⁾ - وإبراهيم الموصلي⁽¹⁰⁶⁾ وابنه إسحاق⁽¹⁰⁷⁾ (...) وبصيص⁽¹⁰⁸⁾ ودناير⁽¹⁰⁹⁾ وعنان⁽¹¹⁰⁾ - (111) ولم تغب عن هذا المجلس الجرادتان⁽¹¹²⁾ رغم بعدهما عن المكان ، فقد حضرتا في لمح البصر ، وكاتتا نجمتي الحفل - حسب تعبيرنا اليوم - فكانتا " تطربان من سمع وتستفزان الأفئدة بالمسور " (113).

ولم ينفرد النساء والرجال بإطراب ابن القسارح وصحبه ، وإنما شاركت في ذلك " إوز الجنة " فقد ألهمن الغناء فانتفضن وصرن " جوارى كواعب يرقنن في وشى الجنة ، ويأيديهن المظاهر وأنواع ما يلتصص من الملاهي " . وكان لغناء إحدى الإوزات أثر عجيب على ابن القسارح ، فإذا

⁽¹⁰⁵⁾ هو عبيد الله (20/ 640 - 98/ 716) من أشهر المخالين كان يرتجل الغناء . انظر عنه الزركلي : الأعلام 194/4.

⁽¹⁰⁶⁾ هو ابن إبراهيم بن مامان (125/ 743 - 188/ 804) أوجد زمانه في الغناء والخرق الكمان وشاعر أصله فارسي وقام بالموصل ، وتصل بالخلفاء . انظر عنه الزركلي : الأعلام 1/ 58 - 59.

⁽¹⁰⁷⁾ يكنى أبو محمد بن النديم (155/ 772 - 245/ 850) تفرّد بالغناء وكان عالماً بالثقة والموسيقى والتاريخ وعلوم الدين وعلم الكلام راوياً للشعر حافظاً للأخبار شاعراً ، ندم الرشيد وقامون وفولاق وله تاليف عديدة . انظر عنه الزركلي : الأعلام 1/ 292.

⁽¹⁰⁸⁾ جارية من موائد البادية حلوة الوجه حسنة الغناء كانت مولاة ليحيى بن نفيس ، قيل إن المهدي اشتراها منه سرّاً وهو ولي عهد بمبلغ سبعة عشر ألف دينار . انظر عنها الأصفهاني : الأغاني ط. بولاق 13/ 114.

⁽¹⁰⁹⁾ مخبئة محبنة ليحيى بن خالد اشتهرت بالجمال والطرف والأدب . انظر عنها الأصفهاني : الأغاني 5/ 248 - 16/ 136.

⁽¹¹⁰⁾ جارية الناطلي مخبئة في الحضر العباسي ولها شعر . انظر الأصفهاني : الأغاني 10/ 101.

⁽¹¹¹⁾ الخمران من ص 272 - 273.

⁽¹¹²⁾ هما قبلتا معاوية الجرمي ، غلتا لوفد عامر ، فسوا قومهم . انظر الخبر المبدئي : الأملال 1/ 87.

⁽¹¹³⁾ الخمران من ص 275.

هو يطلب المزيد ، فقال لها :

• اعملى قول أبى أمانة ⁽¹¹⁴⁾ وهو هذا القاعد : [من الكامل]

أَمِنْ آلِ مَيْةٍ رَالِحٍ أَوْ مُفْتَدٍ . . عَجَلَانَ ذَا زَادٍ وَغَيْرَ مَزُودٍ ؟

ثقبلاً أول . فتصنعه . فتجى به مطرباً ، وفى أعضاء السماع

متمرباً . ولو نُجِتَ صنم من أحجار أو دف أشير ⁽¹¹⁵⁾ عند النجار ، ثم سمع

ذلك الصوت لرقص . فسيرد عليه (...) زَوَلٌ ⁽¹¹⁶⁾ تعجز عنه الحيل

والحول. ⁽¹¹⁷⁾ فيقول : هلم خفيف الثقيل الأول . فتنبعث فيه بنغم لو سمعه

الغريض ، لأقرَّ أن ما ترنم به مريض . فإذا أجادته ، وأعطته المِهْرَةَ ⁽¹¹⁸⁾

وزادته ، قال : عليك بالثقيل الثانى ما بين مثالك والمثانى . فتأتى به على

قرى لو سمعه عبدالله بن جعفر ⁽¹¹⁹⁾ لقرن أغاني بدويح ⁽¹²⁰⁾ إلى هدير ذى

المشفر ⁽¹²¹⁾.

فإذا رأى ذلك قال : (...) فصبرى إلى خفيف الثقيل الثانى، فباتك

لمجيدة مُحسنة تطرد بفنائك المُنَّة ! فإذا فعلت ما أمر به أنت

⁽¹¹⁴⁾ هو القائمة الديباجى (ت نحو 18 ق / 604) شاعر جاهلى . انظر عنه كحالة : معجم (4 / 188).

⁽¹¹⁵⁾ من أثر الخشبة وإنشأها أى نثرها.

⁽¹¹⁶⁾ أى عجب ولذعت.

⁽¹¹⁷⁾ الحول : القدرة على التصرف.

⁽¹¹⁸⁾ يقال أعطى الشيء المِهْرَةَ أى أداه على ما يابى .

⁽¹¹⁹⁾ هو عبدالله جعفر بن أبى طالب (1 / 622 - 700/80) كان شهيداً كريماً منحه الشعراء، وكان أحد

الأمراء فى جيش على يوم صفين . انظر عنه الزركلى : الأعلام 76/4.

⁽¹²⁰⁾ هو مولى عبدالله بن جعفر وكان محبوباً بفنائه . انظر عنه الأصمغالى : الأغاني 1/14.

⁽¹²¹⁾ المشفر : اللقطة ، وهو يعنى الجمال.

بالبرجين (122) وقالت للأففس : ألا تمرحين !

ثم يقترح عليها : الرمل وخفيفه ، وأخاه الهزج وثقيله . ويعترف ابن القارح بأن هذه المغنية قد أطربته . ولم تترك فسى نفسه ساكناً إلا حركته . فيقول لها : " ويحك ألم تكونى الساعة إوزة طائفة والله خلقت مهدية لا حائرة ؟ فمن أين لك هذا العلم كأنك لجذلت النفس خنم (123) " أو نشأت بين مغيد وابن سريج ، لما هجنت السامع بهذا الهيج ، فكيف نقضت بكه إوز ، وهزرت إلى الطرب أشد هز ؟ (124).

ولقد كشف لنا ابن القارح عن نفس مولعة بالغناء ، محبة للطوبى ، باحثة عن لذة الصوت الحسن ، فلا يكتفى بما سمع من تلك الإوزات ، وإنما يطلب منهن صوتاً آخر ، فلفطن . فكان " لا يمرَ حرف ولا حركة ، إلا ويوقع مسرة لو عدلت بمسرات أهل العاجلة منذ خلق الله آدم إلى أن طوى ذروته من الأرض لكأنت الزائدة على ذلك زيادة اللج المتموج على دمعته الطفل ، والهضب الشامخ على الهباءة المنتفضة من الكفل (125) (126).

لذة الرقص : إن الرقص أداة أخرى من أدوات تحقيق اللذة. وقد كان ابن القارح يحب الرقص على الشعر . والفصل بين الغناء والرقص أمر صعب . فتذكر عندما أعد مائدة الطعام " الأبيات التى تنسب إلى الخليل بن

(122) (يكسر الهاء وضمها) الشداد والدوامى.

(123) (بالكسر) هو الصديق والمصاحب.

(124) الغفران ص 212 - 215.

(125) (بالكسر فالسكون) خرقة على علق الثور تحت اللير ، أو شئ مستدير يوضع على سفام الجمل .

(126) الغفران ص 225.

أحمد (127)، والخليل يومئذ في الجماعة ، وأنها تصلح لأن يرقص عليها .
 فينشئ الله القادر بلطف حكمته شجرة من عفر - والعفر الجوز - فتوضع
 لوقتها . ثم تنفض عدداً لا يحصى إلا الله سبحانه ، وتنشق كل واحدة منه
 عن أربع جوار يرقن الرائين ، ممن قرب والنالين ، يرقصن على الأبيات
 المنسوبة إلى الخليل وأولها: [من المجتث]

إن الخليل ط تصبوع .: فيزر بذالك أوليغ
 لولا جوار حصان .: مثل الجائر أربع
 أم الرباب كنسما .: والقفوم ووزع
 لفت للظاعن : اطعن .: إذا نساك ، أودع

فتتهز أرجاء الجنة - (128).

لذة الجنس : إن هذه اللذة أساسية في جنة الغفران فقد نالت حيزاً
 كبيراً من اهتمام أبي العلاء فتحدث عنها في مصادرها المختلفة.
 أ- لذة الحور المخلدين : وهي تنشأ عن وصال النساء اللاتي دخلن
 الجنة جزاء لهن . وقد اختلا ابن القارح بحوريتين له من الحور العين "
 ولم يتردد أبو العلاء في رصد حركته في تلك الخلوة والكشف عن سلوكه
 فيها فقال :

(127) أبو عبد الرحمن ، الفراءدي (718 / 100 - 786 / 170) نحو لغوي . أول من استخرج العروض . له
 مصنفات . انظر عنه كحالة : معجم 4 / 112 .
 (128) الغفران من 279 .

" فإذا بهره ما يراه من الجمال قال : أعز علي بهلاك الكندي⁽¹²⁹⁾

إني لأذكر بكما قوله : [من الطويل]
كذابك من أم الخويزت قبلها . : . وجارتها أم الرباب بمأسل
إذا قامتا تفتوح الميسك منهما . : . نسيم الصبا جاءت برينا القرتيل

(...) وأين صاحباته منكما ، لا كرامة لهما ، ولا نعمة عين ؟

لجلسة معكم بمقدار دقيقة من دقائق الدنيا خير من ملك بنى آكل
المرار⁽¹³⁰⁾ وبنى نصر⁽¹³¹⁾ بالحيرة ، وآل جفنة ملوك الشام⁽¹³²⁾ . ويقبل
على كل واحدة منهما يترشف رضاها .⁽¹³³⁾

ب- لذة حور الإوز : وشأن هؤلاء الحور طريف إذ أنهن في الأصل
من إوز الجنة " جئن للغناء في مادية أقامها ابن القارح ، وبعد أن شنفن
أسماع الحضور ، وحين وقت الفراق ، رأى صاحب المادية أن يختار كل
واحد منهم حورية إوزة تعود معه إلى بيته تلاحنه " أرقى الأبحان " ،
فاعترض أحدهم على هذه الفكرة ورفضها خوفاً من أن " يسمي فاعلو ذلك
أزواج الإوز " .⁽¹³⁴⁾

⁽¹²⁹⁾ هو عمرو القيس (130 ق هـ / 497-80 ق هـ / 545) شاعر يمني الأصل ، قتل أبوه فطلب بشاره
حتى مات . انظر على كحالة : معجم 2 / 320.

⁽¹³⁰⁾ بطن من كندة من القحطانية كان منهم ملوك كندة . انظر عنهم كحالة : معجم قبائل العرب ، مؤسسة
الرسالة (ط 5) 1 / 39.

⁽¹³¹⁾ هم قرع من خشم من أقباط من كهلان من القحطانية . انظر عنهم كحالة : معجم قبائل العرب 5 / 259.

⁽¹³²⁾ هم جفنة بن عمرو ، منهم ملوك الشام . انظر عنهم كحالة : معجم قبائل العرب 1 / 179.

⁽¹³³⁾ الخمران ص 285.

⁽¹³⁴⁾ الخمران ص 234.

ج- لذة الحية : ومن طريف ما حدثنا عنه أبو العلام أيضا أن حية من حيات الجنة المخلدات قد تعلقت بأبن القارح . وقد كانت ذكية تحفظ الشعر ، وتعرف قواعده معرفة حقا ، فإذا دهش مما سمعه منها قالت له مرادة :

* ألا تقيم عندنا برهة من الدهر ؟ فإنني إذا شئت انتفضت من إهابي فصرت مثل أحسن غواني الجنة ، لو ترشفت رضابي لعلمت أنه أفضل من الدراية التي ذكرها ابن مقبل (135) في قوله : [من المتقارب] :

سَقَتْنِي بِصَنْهَاءِ دِرْيَاقَةٍ . . . مَتَى مَا تَلَيَّنَ عِظَامِي تَلَنَ (136)
ولو تنفست في وجهك لأعلمتك أن صاحبة عنتره (137) تَفْلِيه ،
صدوف - الصدوف الكريهة رائحة الفم - وإنما تعني قوله : [من الكامل]
وَكأن فارة تاجر بِقِسْمِيه . . . سَبَقَتْ غَوَارِضُهَا إِلَيَّ مِنَ الْفَمِ (138)
ولو أدنيت وسادك من وسادي لفضلتني على التسي يقول فيها

الأول (139) : [من البسيط] .
بَاتَتْ رَقُوداً وَسَارَ الرُّكْبُ مُنْجِجاً . . . وَمَا الْأَوَائِسُ فِي فَنَرِ إِنْسَارِينَا
كَأَن رِيْقَتِهَا مِيسَكٌ عَلَى ضَرْبِ . . . شَبِيتَ بِأَصْنَهَبٍ مِنْ يَزِيعِ الشَّامِينَا

(135) هو تميم بن أبي (ت بعد 657 / 37) شاعر مخضرم ، أسلم . فكان يبكي أهل الجاهلية . له ديوان شعر . انظر عنه الزركلي : الأعلام 2 / 87 .
(136) الصنها : الفمرة ، الدراية : هي للثريقة وهي نواه للسم .
(137) صاحبة عنتره هي عيلة ، وقد شيب بها في شعره حتى لا تغلو له قصيدة من ذكرها . وعنتره شاعر جاهلي (ت نحو 22 ق هـ / 600) فطر عنه الزركلي : الأعلام 5 / 91 .
(138) هذا البيت من معلقة عنتره وفيه وصف ففلس عيلة ، والقارة هي فارة المسك ، والقسيمة قيل هي سوق المسك ، وقيل هي الإبل التي تحمل المسك .
(139) هذه الأبيات تنسب إلى مجنون أبي .

بارب، لَا تَسْلُبْنِي حُبَّهَا أَبَدًا .: وَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالَ : آمِينَ *

وعندما لا يستجيب ابن القارح ويعرض عن الحية مهرولاً تناديه

قائلة :

" هلم إن شئت اللذة فيأتي لأفضل من حبة ابن مالك التي نكرها

العيسى⁽¹⁴⁰⁾ في قوله : [من الطويل]

مَا وَدَّتْنِي حَبَّةُ ابْنَةِ مَالِك .: سِفَاحًا وَلَا قَوْلِي أَحَادِيثَ كَاذِبٍ

وأحمد عشاراً من حبة ابنة أزر التي يقول فيها القائل : [من

الطويل]

إِذَا مَا شَرِبْنَا مَاءَ مُزْنٍ بِقَهْوَةٍ .: ذَكَّرْنَا عَلَيْهَا حَبَّةُ ابْنَةِ أَزْهَرَا⁽¹⁴¹⁾

د- لذة حور الجنة : عندما لم يستطع ابن القارح قضاء وطره من

حوريات الإثم وبقيت شهوته شهوة متفجرة ولذته ناقصة سأل ملكاً من

ملائكة الجنان عن " الحور العين " اللاتي خلقهن الله جزاء للمتقين ،

فأرشده الملك إلى حدائق " لا يعرف كنهها إلا الله " وقال له : " خذ ثمرة من

هذا الثمر فأكسرها فإن هذا الشجر يُعرف بشجر الحور". وقد وصف لنا

أبو العلاء ما فعل ابن القارح في هذه الحدائق قائلا :

يأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار ،

فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عذراء يبرق⁽¹⁴²⁾ لخصنها حوريات

⁽¹⁴⁰⁾ لمه عثرة بن شداد صاحب عبلة ، ونلاحظ أن في البيت خللاً عروضياً .

⁽¹⁴¹⁾ القرآن من من 364 - 371 .

⁽¹⁴²⁾ من برق أي تحير ودعش فلم يصبر .

الجنان . فتقول من أنت يا عبد الله ؟ فيقول أنا فلان ابن فلان ، فتقول: إني أمنى بلغائك قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعة آلاف سنة فعند ذلك يسجد إعظاماً لله القدير (...)

ويخطر في نفسه ، وهو ساجد أن تلك الجارية - على حسنها - ضاوية⁽¹⁴³⁾، فيرفع رأسه من السجود ، وقد صار من ورثها ردف يضاهي كثنبان عالج⁽¹⁴⁴⁾ وأنقاء⁽¹⁴⁵⁾ الدهناء⁽¹⁴⁶⁾ وأرملة يبرزين⁽¹⁴⁷⁾ وبني سعد، فيهلل من قدرة الله اللطيف الخبير ، ويقول : يا رازق المشرقة سنّها ، ومبلغ السائلة منّاها (...). أسألك أن تقصر بوص⁽¹⁴⁸⁾ هذه الحورية على ميل في ميل ، فقد جاز بها قدرك حد التأمل . فيقال له أنت مخير في تكوين هذه الجارية كما تشاء . فيقتصر من ذلك على الإرادة⁽¹⁴⁹⁾ .

هـ- لذة القلمان : قد تعرض أبو العلاء إلى هذه اللذة إشارة : ذلك أن إبليس تجرأ على طرح السؤال التالي على ابن القارح فقال له:

" أسألك عن خبر تخبرني به : إن الخمر حُرمت عليكم في الدنيا ، وأُحلت لكم في الآخرة ، فهل يفعل أهل الجنة بالولدان المخدّنين فيفعل أهل

(143) أي لحيفة قليلة الجسم بهذا من عيوب جمال المرأة قديماً إذا العرب كانوا يحبون المكثرة .

(144) رمال على طريق مكة انظر ياقوت : معجم 3 / 591.

(145) مفردة نقاً : وهو القطعة المحدودة من الرمل.

(146) رمال في طريق اليمامة إلى مكة لا يعرف طولها حتى مشرب بها الماء . فقول أوسع من الدهناء.

انظر ياقوت : معجم 2 / 636.

(147) رمل لا تترك أطرافه في ديار بني سعد . انظر ياقوت : معجم 4 / 1006

(148) (بالنسم واللح) جمعه أبواص : المجيزة.

(149) الفجران من ص 288 - 298.

القرينات (150) * (151).

ولم تكن غاية أبي العلاء من هذا السؤال الوصول إلى الجواب،
فذلك لا معنى له . وإنما غايته تتمثل في استيفاء مصادر اللذة الجنسية.
وهو يسعى من وراء ذلك إلى الكشف عن مكانة هذه اللذة في حياة ابن
القارح ، فهو يقتنصها من أي مصدر كان : فلا فرق - عند هذا الرجل -
بين المرأة - حرة أو أمة - والفلان ، ولا فرق - عنده بين الإنسان
والحيوان . فإذا كان قد أعرض عن تلك الحية التي راودته ، ففرّ منها ،
فليس ذلك إلا مراوغة ونوعاً من التمويه ، لأننا وجدناه يعود إليها و " يتخيل
بها أهاضيب الفردوس ورمال الجنان " وعندما تقول له : " أيها العبد
المرحوم أظنك تحتذي بي فعال الكندي في قوله : [من الطويل]
فكفنت بها أمشي تجرّ ورائنا . : على إثرنا أذيال مبرط مرّحل (152)
فلما أجزنا ساحة الحى والتحى . بنا بطن خبت ذى قفاف عتّفل (153)
فصرت بسودى راسيها فتنايلت . على قضيم الكشح ربا المختفل (154)
فإنه لا يتردد في القول " العجب لقدرة الله ! لقد أصبت ما خطر في
السويداء (155).

- (150) مفردة قرية وأهل القرينات يعنى بهم أبو العلاء قرى قوم اللبي لوط الذين كانوا يفاخشون الغلمان .
(151) الغفران ص 309.
(152) المبرط (بكسر فسكون) كل ثوب غير مخيط.
(153) الخبت : بطن من الأرض ، قفاف (مفردة فاف بالضم) : هي حجارة مترانف بعضها إلى بعض لا
يخالطها أين ، عتّفل : معقد.
(154) مصر : جنب ولى ، الفردان : جانباً الرأس ، المختفل : موضع الخفاف.
(155) الغفران ص 373.

ولذة الجنس لا تنفصل عن لذة الطعام في رسالة القفران ، إذ جمع أبوالعلاء بينهما جمعاً عضوياً ، فشجر الحور يعطى ثماراً سفرجلاً ورماتاً وتفايحاً وغير ذلك ، إلا أن هذه الثمار - على غير المألوف - تعطى حوراً عيناً تسحر الأبصار ، وتأخذ الألباب ، يسجد لها ابن القارح. ولم يكن ابن القارح ليكتفى بالحرورية الواحدة بواصلها، ولم يكن يتحرج من الخلوة بالحروريتين يترشفت رضاءيهما ، وإنما كان يحب النساء الكثيرات يتمتع بهن، وهذا أقصى مراده . فقد تمنى أن ينعم بما نعم به امرؤ القيس (156) فينتشئ الله جلّت عظمتة - حوراً عيناً يتماقلن (157) في نهر من أنهار الجنة . وفيهن من تفضلهن كصاحبة امرئ القيس ، فيترامين بالثرمد (158). وإنما هو كاجل طيب الجنة ، ويعقر لهن الراحلة ، فيأكل ويأكلن من بضيعها ما ليس تقع الصلوة عليه من إمتاع ولذّة (159) .

لقد أباح أبوالعلاء مصادر اللذة الجنسية كلها ، فوفر لابن القارح العدد الكبير من النساء والقلمان ، وجمعهم له ، وقربهم إليه ، بل إنه مكنه من قدرة " التكوين" حسب مشيئته بمصادر لذته . فيستطيع أن يصوغ الجارية على مقدار شهوته. إن ذلك كله مظهر من مظاهر الكشف عن حقيقة الطبيعة البشرية : فالإنسان قد لا يتورع عن إثبات المحرم والممنوع، وعن اختراق " المستحيل " لتحقيق شهوة الجنس . وهذا ينزله

(156) المقصود قصة هذا الشاعر مع قاطعة بكت صه ووصلحها في دارة جتلج . وقد بسطها في معلقته وهي قصة مشهورة في أنبار.

(157) ماقله ، وتماقلا : غاطله وتغاطلا في الماء .

(158) هو نبات مالح مر أخصانه بلا ورق . ونلاحظ أن هذا النبات يحور في الجنة إلى ريحان.

(159) القفران ص 373.

إلى درجة الحيوان بل يحطه إلى ما دون ذلك .
فهذه اللذة مثلها مثل لذة الطعام تهدر كرامة الإنسان . وهذا ما يلباه عقل أبي العلاء .

لذة الحركة : إن الحركة في دنيا الناس لا لذة لها في اعتقادهم، بل إنهم يرون أنها سبب من أسباب الشقاء لما تحدثه من تعب وإعياء ، بل إنهم يرون أنها سبب من أسباب الشقاء لما تحدثه من تعب وإعياء . إلا أن أبا العلاء رفض أن تكون جنته جنة ساكنة ، رأكدة، لا حياة فيها، فبعث فيها النشاط والحركة. فإذا الأتھار "تجرى"⁽¹⁶⁰⁾ والتجيب يمنع⁽¹⁶¹⁾ "والخيل تسبح" ⁽¹⁶²⁾.

وكان ابن القارح يتنقل بحرية تامة ، فلا حدود ، ولا موانع ، ولا حواجز . كل ما في الأمر أنه يبعث نفسه على الحركة . ولهذا رأيناه يقطع الجنة من أبنائها إلى أقصاها . وكان يجد في ذلك لذة لا توصف " فإذا رأى تجيبه يمنع⁽¹⁶³⁾ (...) رفع صوته متمثلاً بقول البكري⁽¹⁶⁴⁾ ... " ⁽¹⁶⁵⁾.
ومن مظاهر الحركة في الجنة القنص . وللقنص عند هواته لذة

⁽¹⁶⁰⁾ الغفران من 141.

⁽¹⁶¹⁾ الغفران من 176.

⁽¹⁶²⁾ الغفران من 197.

⁽¹⁶³⁾ لمع : أسرع بخفة.

⁽¹⁶⁴⁾ هو الأعشى (ت 629 / 7) يكنى أبا بصير شاعر مخضرم من أصحاب المعقلات . انظر عنه كحالة :

مجموع 65/13 - 66.

⁽¹⁶⁵⁾ الغفران من 176.

عظيمة . فهذا عدى بن زيد ⁽¹⁶⁶⁾ يدعو ابن القارح إلى التمتع بالقنص . فيقول له : " هل لك أن تركب فرسين من خيل الجنة ، فنبعثهما على سيراتها ⁽¹⁶⁷⁾ ، وخطان ⁽¹⁶⁸⁾ نعامها ، وأسراب طباثها ، وعائات ⁽¹⁶⁹⁾ خمرها ، فإن للقنص لذة قد تنقضت ⁽¹⁷⁰⁾ لك بها ⁽¹⁷¹⁾ . ويعتذر ابن القارح أول الأمر بدعوى خوفه من السقوط . ثم يقبل على القنص إقبالاً " فإذا نظرو إلى صوار ترتع في دقاري الفردوس - والدقاري الرياض - صوب مولاي الشيخ المطرد - وهو الرمح القصير - لأخنس ذئال ⁽¹⁷²⁾ . وهكذا كشف لنا ابن القارح عن قنص ماهر سريع الحركة دقيق الإصابة . ومن مظاهر الحركة أيضاً اللعب ولئن خص أبو العلاء جنته بالكبار ، دون الصغار ، فإنه لم يحرم الكبار من لذة الصغار . فجعلهم يحنون إلى الطفولة ويتمتعون باللعب . وهذا ما فعله أدباء الفردوس إذ " تهش نفوسهم للعب ، فيقذفون (...) الآنية في أنهار الرحيق ، ويصفقها الماذي ⁽¹⁷³⁾ المعترض أي تصفيق ⁽¹⁷⁴⁾ .

⁽¹⁶⁶⁾ هو عدى بن زيد التميمي (ت 35 ق. هـ / 590) شاعر يحسن الرمي بالشباب ، له ديوان شعر . انظر عنه كحالة : مجمع 6 / 274 .

⁽¹⁶⁷⁾ مفرد صوار (بالضم والكسر) قطع البقر .

⁽¹⁶⁸⁾ مفرد : خيط الجماعة من النعام أو الجراد .

⁽¹⁶⁹⁾ مفرد : عانة القطيع من بقر الوحش .

⁽¹⁷⁰⁾ تنقض من نقض بمعنى نهض .

⁽¹⁷¹⁾ القفران ص 195 .

⁽¹⁷²⁾ القفران ص ص 197 - 198 .

⁽¹⁷³⁾ هو المسل .

⁽¹⁷⁴⁾ القفران ص 172 .

2- اللذة المعنوية :

رأينا أنّ أبا العلام قد استجاب لابن القارح ، فحقق له شهواته ، ومكنه من كل ماعن له ، وورد على ياله ، وخطف خاطره ، وقرب إليه كل لذة بعيدة ، وسهل عليه تحقيقها إلى أدنى الجهد ، بل إلى الجهد الصفر . إلا أنّ أبا العلام لم ينس نفسه في هذا الجو الشهوى : فلقد كان حضوره حضوراً خفياً ، ولكنه حضور دائم . ولم يكن ذلك بمشاركة ابن القارح في لذاته الحسية ، فعقله يأبى عليه الاتحدار إلى الدرك الأسفل . وإنما كان يوازي بين اللذتين : لذة ابن القارح ولذته هو ، أو يبطن لذته في لذة ابن القارح . وقد كانت لذته متحصرة في الكلمة الطيبة والعمل الصالح⁽¹⁷⁵⁾.

أولاً الكلمة الطيبة : إن الكلمة - في عقيدة أبي العلام - أفضل من النسل ، وأعظم من كل كسب ، ولو كان الدنيا كلها⁽¹⁷⁶⁾. فهي - عنده - الكيان كله ، والوجود جميعه ، ولا كيان ولا وجود خارجها . ولهذا وجدناه في جنة غفرانه يتعشقها ، ويخضع لها ابن القارح حيثما وجد : في المحشر والجنة والنار ، في المجلس والنزعة ، في الوحدة والجماعة ، في المؤانسة والمنافرة ، والسبب في تسلط الكلمة الطيبة على ابن القارح في كل أحواله يعود إلى أن هذا " المتأدب " يستهين بها ، ويمتهنها ، إذ كان يتكسب بها ، ويجعلها واسطة لتحقيق مآربه. ولذلك كان أبو العلام ذا حيلة ودهاء : فقد

(175) استند أبو العلام للمروج بابن القارح إلى عالم الملوك وبخلافه الجنة إلى سد ديوان وهو الآية " إنيّه يستند الكرم الطيب والتمل الصالح يرقمته " (لملح الآية 10) . ولكن هذا السند لا يطبق على ابن القارح في الحقيقة لأن هذا الرجل حسب أبي العلام رجل فارغ كلامه مزور (راجع رسالته) وعمله معدوم . وإنما هذه الآية تصنع على أبي العلام فكلامه صدق وعمله صالح.

(176) انظر الغفران ص 238.

فرض عليه العناية بالكلمة الطيبة ، وأبعده عن الكلمة الخبيثة . فكأنه ركب لذته في لذته . فإذا ابن القارح في ظاهر الأمر منشغل بالكلمة الطيبة ، متعلق بجمالها ، مهتم بالحقيقة التي تحملها . والواقع الخفى أن أبا العلاء هو الذى ينفرد بالتلذذ بها والتمتع بجمالها ، فكان ابن القارح لا يستطيع أن يفلت من إرادة أباي العلاء ، فإذا به يثير المسائل الأدبية واللغوية والعروضية ، وإذا به يواجه بالكلمة الصادقة ، ويقابل بالمعاني السامية التي تحملها.

ولقد رأينا أن نتحدث عن لذة أباي العلاء هذه من خلال العنصرين التاليين ، وهما لذة السؤال ولذة الشعر.

أ- لذة السؤال : إن السؤال من أهم مصادر اللذة عند أباي العلاء ، فهو السبب في النشاط العقلي ، وهو الوسيلة في الوصول إلى الحقيقة ، وهو أداة المعرفة لا تضاهيها أداة أخرى . ولقد تنوعت الأسئلة في رسالة الغفران على أنه يمكن حصرها في المجالات التالية:

أ-1- أسئلة تهتم الغفران : وهي - على تنوعها - لا تخرج عن سؤال كان يكرره ابن القارح وهو قوله " بم غفر لك ؟ " (177) أو قوله " كيف كانت سلامتكم " (178) أو قوله : " فما بالك في مغفرة ربك؟ " (179) وقصد أباي العلاء من هذا السؤال هو التلذذ بالإجابات المختلفة التي يجيب بها المسؤولون ، وهي إجابات تترجم عن الأسباب التي بها دخلوا الجنة

(177) الغفران ص 183 ، 185 ، 215 .

(178) الغفران ص 186 .

(179) الغفران ص 178 .

أو الجحيم . والحقيقة أن الإنس والحيوان الذين رفعهم أبوالعلاء إلى عالمه السماوى هم ذوو مكانة رفيعة فى قلبه بغض النظر عن وجودهم فى النعيم أو فى الجحيم . وإنما الاختلاف سببه أسلوب القص الذى توخاه ، وكذلك إرضاء لابن القارح الذى تحدث فى رسالته عن أهل الجنة وأهل النار . فجاراه أبوالعلاء فى الظاهر .

لقد رفع أبوالعلاء إلى عالمه السماوى من خدموا الكلمة وأخلصوا لها واستعملوها فى الصديق وجنبوها مداخل المين والزور . ولهذا لم يعتبر دينهم أو مذهبهم أو عصرهم ⁽¹⁸⁰⁾ . وإنما هم يشتركون فى قيمة واحدة وهى حب الكلمة الطيبة .

أ-2- أسئلة تهم اللغة : لقد كان أبوالعلاء يحفظ اللغة ، وحفظها جفاظ عليها . فعل بها ما فعله الأب بابه ، فحماها من كل مكروه ، وحرسها من كل شر . وهذا ما صرح به فى اللزوميات ⁽¹⁸¹⁾ ونفذه فى رسالة الغفران : فقد ألفيناه يبحث عن دقائقها ، ويكشف عن رقائقها ، ويبعث مواتها ، ويثرى حياتها ، ويجول فى عالمها ، لا يخشى الملل ولا يخاف السآمة ، بل إنه كلما أوغل فى ذلك العالم انفتحت له مجاهل ، حتى انقلبت هذه الرسالة قاموساً خشى دُرراً لغوية . وقد عيب هذا السلوك على

⁽¹⁸⁰⁾ إذا نظرنا فى أهل الجنة وجدنا أن الأعشى جاملى لترك الإسلام ، ولم يسلم (الغفران ص 177) وزهير بن أبى سلمى وعبيد بن الأبرص وغيرهما جاملوا خالص (الغفران ص 182) وعدي بن زيد مسيحى (الغفران ص 186) وهكذا . . .

⁽¹⁸¹⁾ انظر مقدمة هذا التبيان ولاحظ أننا توسعنا فى بحث موقف أبى العلاء من الكتب والمصدق فى الشعر وغير ذلك من قضايا النقد فى بحث عنوانه : رؤية أبى العلاء فى الشعر . انظر : جوابات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، الرسالة 111 سنة 1995-1996 (الحواش 16).

أبى العلاء، ولكن أبا العلاء يرى ما لا نرى : فالأدب عنده لذة شاملة .
يشارك فيها الحكاية والرواية والمسألة والحشو والاستطراد . . .

وقد وجدنا أبا العلاء يترك الحكاية ليجيب عن سؤال في اللغة فلقد
كان يتحدث عن صلل الجنة ، فيذكر قول النمر بن تولب (182) فى ذلك :

[من الوافر]

ألم يصْحَبِيْ وَفَمْ هُجُوع .: خيال طارِقٍ مِنْ أَمِّ حِصْنٍ
لَهَا مَا تَشْتَهَى عَسَلًا مُصْقَى .: إِذَا شَاعَتْ وَحَوَارَى بِسَمْنٍ

وهذا يذكره بسؤال خلف الأحمر (183) لأصحابه " لو كان موضع أمّ
حصن أمّ حفص ما كان يقول فى البيت الثانى ؟ فسكتوا . فقال حواري
بلمص يعنى الفألوذ (184).

إلا أن جواب خلف الأحمر لا يفى بالحاجة ، ولا يستوفى المسألة ،
فلا يرتاح إليه أبو العلاء لأن لذته لم تصل إلى ذروتها ، ولهذا يستطرد
متقصياً البحث عن الأجوبة الممكنة لهذا السؤال . فيبحث عنها متتبعاً
حروف المعجم حتى لا يهمل حرفاً من حروفه . وهذا جدول فى الإجابات
الممكنة التى أوردها مع ملاحظة أننا لا نورد التفسيرات التى صحبتها:

(182) هو النمر بن تولب المكي (ت نحو 635 / 14) شاعر مخضرم أسلم ودعاً قومه إلى ذلك . انظر عنه
سألر كلى الأعلام 48/8.

(183) يكتى أبو محرز (ت 796 / 180) أمد رولة القريب واللغة والقشعر تتلمذ عليه أبو نولس ، له مصنفات
انظر عنه كحالة : معجم 104 / 4.

(184) نوع من أنواع الحلوى يسوى من لب الحنطة.

الحرف	الجواز	الحرف	الجواز	الحرف	الجواز
ء	- لم جَزْء - يَكْشُء - يُوْزْء - يَنْشُء - يَلْزْء	د	- لم سَدَد - يَنْشُد - لم وَفَد - يَنْشُد	خ	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم كَفَف - يَمْشِف
ب	- لم حَرْب - يَمْشَرْب - يَكْشُت - لم صَمَت - يَحْمَي	ر	- لم حَمَر - يَمْشَر - لم كَزَز - يَكْزَز - لم يَنْهَس - يَنْهَس	ق	- لم كَرَق - يَمْشَرَق - لم سَبَد - يَمْشِد - يَكْبَك - يَكْبَل
ت	- لم شَت - يَنْشَت - لم لَفَج - يَمْشَج	ز	- يَكْزَز - يَكْزَز - لم يَنْهَس - يَنْهَس	ك	- لم سَبَد - يَمْشِد - لم صَرَم - يَمْشَرَم
ث	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ص	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ل	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ
ج	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ض	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	م	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ
ح	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ط	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ن	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ
خ	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ظ	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	و	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ
	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ع	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ	ي	- لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ - لم مَبِغ - يَمْشِغ

ويُنتهى أبو العلاء هذا البحث المتكصى بقوله : " وهذا فصل يتسع وإنما عرض في قول نام ، كخيال طرقي في المنام " (185). وهذا القول يدل على أن البحث في اللغة مجال لا حدود له ، وأن اللذة التي تنتشأ عنه لا يدركها إلا المخلصون للكلمة ، الصائقون في حبها . ونلاحظ أن أبا العلاء أورد هذا " الفصل " في الصفحات الأولى من رسالته ، وكأننا به يريد أن يقول إنه يستطيع أن يتوغل في مجاهل اللغة وأن يقوص في لجتها لولا ما تقتضيه الحكاية . وهو على كل حال لم يهمل هذا الجانب . كيف يهمله وهو مصدر لذة عظيمة ؟

أ-3- أسئلة تهم نسبة الشعر إلى أصحابه : وهي ذات أهمية في الكشف عن اللذة التي كان يغمها أبو العلاء في التعرف على الشعر والتعرف على أهله.

ولقد كانت هذه الأسئلة شهادة على العصر : فقد عرّف القرنان الرابع والخامس ظاهرتي الانتحال وإغفال نسبة الشعر إلى أصحابه. وكان أبو العلاء يألم لهذا الوضع لأنه دليل على انتهاك حرمة الكلمة ، واعتداء على أهلها . وكان يحتج على أصحاب هذا الصنيع المشين احتجاجاً صارماً ، ولا يتوانى في التشهير بهم . وكان لا يألو جهداً في نسبة الشعر إلى أصحابه والإشادة بفضلهم . فهذا ابن القارح يتغنى بشعر لا ينسبه ، فإذا بهاتف يقطع عنه لذته ، ويسأله قاتلاً :

(185) الفهران من ص 154 - 164 . ونلاحظ أن أبا العلاء قد استعمل أسلوب : إن قال... قال . . . لو سـو
قيل . . . قيل . . . أو إذا قال . . . جاز أن يقول . . . كما نلاحظ في هذا الجدول أن حرفي الصاد
والنون قد أوردتهما خلف الأحمر والنمر بن تولى.

" أنتشر - أيها العبد المغفور له - لمن هذا الشعر ؟

فيقول الشيخ ⁽¹⁸⁶⁾ : نعم ، حدثنا أهل ثقتنا عن أهل ثقتهم -
يتوارثون ذلك كابراً عن كابر ، حتى يصلوه بأبي عمرو بن العلاء ⁽¹⁸⁷⁾
فيرويه لهم عن أشياخ العرب ، حرثة ⁽¹⁸⁸⁾ الضباب في البلاد الكبدات، ⁽¹⁸⁹⁾
وجناة الكماء ⁽¹⁹⁰⁾ في مغاني البداءة ، الذين لم يأكلوا شيراز ⁽¹⁹¹⁾ الألبان ، ولم
يجعلوا الثمر في الثبان ⁽¹⁹²⁾ - أن هذا الشعر لميمون بن قيس بن جندل
أخي بتريبعة بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي
بن بكر بن وائل ⁽¹⁹³⁾.

فيقول الهاتف : أنا ذلك الرجل " ⁽¹⁹⁴⁾

هذا القول الأخير ، قول الهاتف ، يؤكد صحة نسبة البيتين اللذين
تقتى بهما ابن القارح إلى الأعشى ، كما يؤكد ثبوت النسب واستقامة
تسلسله . وهذا مما يكشف عن لدى أبي العلاء وشعوره بالراحة .
وهذه الحور الناشئة من شجر الجوز يرقصن على الأبيات المنسوبة

⁽¹⁸⁶⁾ نلاحظ أن ابن القارح (الشيخ) هو المصوب في الظاهر ، والحققة أن صاحب الإجابة هو أبو العلاء
والدليل على ذلك أن ابن القارح كان في نشوء حسنة طاعية لا تسمح بالتشكر.

⁽¹⁸⁷⁾ من كلمة للغة ومن القراء نسبة (ت 154 / 770) . انظر عنه : دائرة المعارف الإسلامية ج. 1 ،
(ط. جديدة)

⁽¹⁸⁸⁾ مفردة حارث : وهو صائد الضب.

⁽¹⁸⁹⁾ مفردة كندة : وهي الأرض المظلمة.

⁽¹⁹⁰⁾ مفردة كمه : نبات يوجد تحت الأرض ، شكله كالقنصل ، لا ساق له ، ولا عرق .

⁽¹⁹¹⁾ هو اللبن الرائب .

⁽¹⁹²⁾ مفردة الثبان : شيء كنبول القمصن تمطفه وثنيه فتجمل فيه ما تشاء.

⁽¹⁹³⁾ هو الأعشى .

⁽¹⁹⁴⁾ الخفران من ص 176 - 177.

إلى الخليل فيسأله ابن القارح قائلاً :
" لمن هذه الأبيات يا أبا عبد الرحمن ؟
فيقول الخليل : لا أعلم !
فيقول : إنا كنا في الدار العاجلة نروى هذه الأبيات لك ، فيقول
الخليل :

لا أذكر شيئاً من ذلك ، ويجوز أن يكون ما قيل حقاً !
فيقول : أفنسي يا أبا عبد الرحمن ، وأنت أذكر العرب في عصرك ؟
فيقول الخليل : إن عبور الصراط ينقض الخلد مما استودع⁽¹⁹⁵⁾
هذا الحوار يدل على روح البحث عند أبي العلاء ، ويكشف عن
مفهوم تحري الحقيقة العلمية . فنسبة الشعر إلى أصحابه ضرورة تقتضيها
الأمانة العلمية كما نقول اليوم . وكان أبو العلاء يذهب هذا المذهب ، وحتى
إذا صعب عليه اليقين رجح وجوز . وهذا العمل الفكري هو ينبوع لذة
عارمة كانت تستبد بأبي العلاء.
أ-4- أسئلة تهم الهوية : وهي أسئلة ذات علاقة بالتنسب ،
والانتماء الاجتماعي، فهي تتركز على التعريف بالأشخاص والممتلكات
المادية.

أما الأشخاص فالمسؤول عنهم من قبل : " من أنت ؟ " - (196) . أتدري
من أنا⁽¹⁹⁷⁾ هذه الأسئلة لها قيمة في معرفة المرتبة الاجتماعية وفي

(195) الغفران ص 279 - 280 .

(196) الغفران ص 206 - 237 .

(197) الغفران : ص 286 ، 287 ، 305 .

الكشف عن طبيعة العلاقات بين الأفراد .

فهذه إحدى الحوريتين اللتين اختلى بهما ابن القارح تسألته قائلة :

" أتدري من أنا يا علي بن منصور ؟

فيقول : أنت من حور الجنان اللواتي خلقهن الله جزاء للمتقين وقال

فيكن "كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ" (198).

فتقول : أنا كذلك بإتعام الله العظيم ، علي أني كنت في الدار العاجلة

أعرف بخدمته ، وأسكن في باب العراق بحلب (199) وأبي صاحب رحي ،

وتزوجني رجل يبيع المسقط (200) فطلقتني لرائحة كرهها في . وكنت من أقبح

نساء حلب . (201).

وهذه الحورية الثانية تسألته قائلة :

" أتدري من أنا يا علي بن منصور ؟

أنا توفيق المتوداع التي كانت تخدم في دار العلم ببغداد على زمان

أبي منصور محمد بن علي الخازن (202)، وكنت أخرج الكتب إلى

التمساح (203).

لقد أراد أبوالعلاء أن يكشف بهذه الأسئلة عن دور الشخصيات

المغمورة في المجتمع ، وأن يعرف ابن القارح وأمثاله من أديباء الرقعة

(198) سورة الرحمن ، الآية 59.

(199) هو أحد الأبواب الأربعة في حلب.

(200) هو الأثاث القديم.

(201) الفخران ص ص 286-287.

(202) هو خازن دار العلم في بغداد (ت 418) . انظر البغدادي : تاريخ بغداد 2 / 93.

(203) الفخران ص 287.

والمقام العالى أنهم يقعون ضحية المظاهر . لقد كشف السؤال فى هذه الحالة عن خطأ الوهم الاجتماعى وخطره، فليس الجمال جمالاً، وليس القبح قبحاً ، وليس السواد سواداً ، وليس البياض بياضاً.. الخ وإنما الجمال والبياض فى الاستقامة وأداء الوظيفة الاجتماعية أحسن أداء ، وإنما القبح والسواد فى دعوى الغرور وهم السلطة .

والشهرة فى نظر أبى العلاء لا تغنى عن النسب : ذلك أن الشهرة مكاتبة اجتماعية وأما النسب فهو انتماء . وكم من ذى شهرة لا انتماء له ؟ فهذا ابن القارح وجماعة من ندمائه يمر بهم " شاب فى يده مخجن (204) ياقوت " علامة على الشهرة إلا أن الجماعة تسأله قائلة :
" من أنت ؟

فيقول : أنا لبيد بن ربيعة بن كلاب (205).

فيقولون : أكرمت ، أكرمت ! لو قلت : لبيد ، وسكت ، لشُهرت باسمك وإن صمت . (206).

ويمكن أن نحشر ضمن الأسئلة التى تهّم الهوية أسئلة قليلة وردت فى رسالة الغفران وتتعلق بالملكية الخاصة . فمنها قول ابن القارح :
لأبلغن هذين القصرين فأسأل لمن هما ؟ (207).

(204) هو الصبا للمملوكة الراس .

(205) هو لبيد بن ربيعة بن مالك (ت . 41 / 661) أحد الشعراء الفرسان المضمزمين ، وهو من المؤلفة لأوهم ، وتخلّى عن الشعر . انظر على الزركلى : الأعلام 5 / 240.

(206) للغفران ص 215.

(207) للغفران ص 181.

ب- لذة الشعر : إن الشعر مادة أساسية في رسالة الغفران فهو
لُحمتها إذ جعله المعري القضية المركزية في الحقيقة . فقد حشر في عالمه
السمّاء من الشعراء 37 شاعراً ، ولم يحشر كاتباً واحداً . أما الشخصيات
الآخرون فهم لغويون ونحويون اهتموا بالشعر وقضاياها.

والظاهر أن ابن القارح هو صاحب المبادرة في ذلك العالم
السمّاء، والحقيقة ما هو إلا واسطة ولسان ترجمان يعبر عن هموم أبي
العلاء الشعرية : فمثل هذا القول " إني سألت ربي - عز سلطانه - ألا
يحرمني - في الجنة - تلذذاً بأدبي الذي كنت أتلذذ به في عاجلتي ،
فأجابني إلى ذلك " (208) هو قول لا يعبر عن إرادة ابن القارح وإنما يصف
عمل أبي العلاء في الحياة . ومما يدعم هذا الرأي أن أبا العلاء لم يصحب
في عزله إلا الشعراء واللغويين . فكان يقرأ شعرهم ويتعمق في كتبهم ،
لا يتعب من ذلك ، ولا يمل ، وهو ما فعله بابن القارح في الجنة ، فقد
اصطفى له ندامي من أدباء الفردوس (209) و كان " أبو عبيدة يذاكرهم
بوقائع العرب ومقاتل الفرسان ، والأصمعي ينشدهم من الشعر ما أحسن
قائله كل إحسان " (210).

ولم يكتف أبو العلاء بتقرير هذا الرأي ، وإنما عمد إلى تطبيقه
فحوّل رسالة غفراته إلى رسالة في الشعر وقضاياها . والشعر وقضاياها هي

(208) الغفران ص 201.

(209) هم أبو العباس المبرد (ت 285) أبو بكر ابن دريد (ت 321) ، يونس بن حبيب الضبي (ت 183) ،
سميد بن مسعدة (ت 215) ، ثعلب (ت 291) ، سيويه (ت 180) الكسائي (ت 189) أبو عبيدة (ت
209) . الأصمعي (ت 216).

(210) الغفران ص ص 169 - 172.

في الحقيقة الغاية من الرسالة . فلذة الشعر ما يتعلق بالشعر لذة شائعة في الرسالة من بدايتها إلى نهايتها . وقد اتخذت هذه اللذة أشكالاً مختلفة وتحت بصاحبها مناحي متعددة نكتفي بإبراز أهمها:

ب-1- إنشاد الشعر : هو منحى مسيطر على رسالة الغفران : فقد كان أبو العلاء يلجّ على بطله ابن القارح في إنشاد الشعر واستنشاده ، فلا غرو - حينئذ - أن طغى الشعر على النثر في هذه الرسالة . فقد وجدناه أنشد فيها حوالي ألف بيت من الشعر ، نقسمها كما يلي :

- قسم رواه أبو العلاء لغيره من الشعراء ، حوالي 900 بيت.

- قسم أنشأه هو ، ويتكون من 88 بيتاً (211).

ولم يكتف أبو العلاء بإنشاد الشعر بمناسبة وغير مناسبة ، بل أضاف إلى ذلك اختياره لبعض القصائد التي هي - عنده - أئد من غيرها وقد سماها " المفردات" (212).

ومن تلك المفردات " التي تلذذ بإنشادها قصيدة عدى بن زيد ، فقد سأله ابن القارح :

" ألا تنشدني الصادية فإتها بديدة من أشعار العرب ؟

فينبعث منشداً : [من المنسرح]

أبلغ خليلي عهد هذ فلا . زلت قريباً من سواد الخُصوص

ويورد أبو العلاء القصيدة المتكونة من اثنين وعشرين بيتاً برمتها ،

(211) قد صاغ أبو العلاء على لسان جني هو أبو منرش قصيدتين الأولى رائية (21 بيتاً) والثانية سينية (67 بيتاً) .

(212) الغفران من 356.

ويقول بعد أن تحققت له لذة الإتيان :
 " أحسنت ، والله ، أحسنت ، لو كنت المام الرّاكد لما أسنت⁽²¹³⁾ .
 ولنايفة بنى جعدة⁽²¹⁴⁾ أبيات كان أبو العلام يحبّ إتيانها ، فقد قلل
 له على لسان ابن القارح :
 " إني لأستحسن قولك : [من المنسرح]
 طيبة النشر ، والبهافة والـ . . . عيلات عند الرقاد والنسيم
 وهي عشرة أبيات في وصف امرأة وصفاً حقق لذة عالية عند أبي
 العلام ، وقد عبّر عن تلك اللذة بقوله :
 " أين طيب هذه الموصوفة ، من طيب من تشاهده من الأكراب
 الغرب ؟
 كلا والله ! أين الأهل من الغرب ؟ وأين فوها المنكر من أفواه من
 ولب
 أيها المنكر ؟ إنها لتفضل على تلك فضل السدرة المختزنة على
 الحصاة الملقاة ، والخيرات الملتصمة على الأعراض المتقاة " .
 ولا يترك هذه الأبيات دون أن يعلق عليها زيادة في التمتع بها⁽²¹⁵⁾ .
 وقد كان أبو العلام معجباً بقصيدة للمرقش الأكبر⁽²¹⁶⁾ ، وعبر عن

(213) الغفران من ص 186 - 189 .

(214) هو قيس بن عبد الله بن ربيعة الجعدي (ت نحو 670 / 50) شاعر ، صحابي ، له ديوان شعر . انظر
 عنه الزركلي : الأعلام 5 / 207 .

(215) الغفران من ص 219 - 223 .

(216) هو عوف بن سعد (ت نحو 75 ق هـ / 550) شاعر جاهلي ، ضاع أغلب شعره . انظر عنه
 الزركلي : الأعلام 5 / 95 .

ذلك في قوله مخاطباً هذا الشاعر :

إن قوماً من أهل الإسلام كانوا يستزرون بقصيدتك الميمية التي
أولها : [من الرجز]

هل بالديار أن تجيب صنم . . لو كان حياً ناطقاً كنتم
وإنها عندي لمن المفردات * (217).

ب-2- الخوض في قضايا العروض : فقد كان أبو العلاء لا يكتفى
بإشاد الشعر ، وإن كان ذلك يحقق له لذة عارمة ، ولكنه يضيف إليها لذة
أخرى فكرية تتمثل في معالجة المسائل العروضية ، فيستفيد من فرصة
إشاد الشعر ليدرس تلك المسائل دراسة تطبيقية.

فالإقواء مثلاً عالجه من خلال بيت لامرئ القيس وهو (218) : [من
البسيط]

جاءت لتصرعني ، فقلت لها : قري
إني امرؤ صرعى عليك حرام
فسأله ابن القارح قائلاً :

* أتقول : حرام فتقوى ؟ أم تقول : حرام ، فتخرجه مخرج حذام
وقطام ؟

وقد كان بعض علماء الدولة الثانية (219) يجعلك لا يجوز الإقواء
عليك.

(217) للفران ص 256.

(218) هذا البيت من ميمته التي مطلعها :

لمن التار عشوتها بسحام . . فعمارتين ، فحضب ذي إقام
(219) معنى الدولة المتأخرة.

فيقول امرؤ القيس : لا نكرة عندنا في الإقواء . . . (220)

وأما الزحاف فقد سأل ابن القارح امرأ القيس :

" أخبرني عن قولك : [من الطويل]

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُمْ صَالِحٌ . . . وَلَا سِيَّامَ يَوْمٍ بِذَارَةٍ جَنْجَلٌ

أنتشده : لك منهم صالح ، فتزاحف بالكف (221) أم تنتشده على

الرواية الأخرى (....).

فيقول امرؤ القيس : أما أنا فما قلت في الجاهلية إلا بزحاف : لك

منهم صالح (222).

ب-3- المبحث النحوي : وقد كان أبو العلام كثير التحري في ضبط

الحركة الإعرابية لكثير من الكلمات بغية تدقيق المعنى . وهذا ما فعله مع

بيت امرؤ القيس الآنف الذكر ، فكلمة (يوم) الثانية يمكن أن تقرأ بحركات

إعرابية مختلفة . قال ابن القارح :

" فأما (يوم) فيجوز فيه النصب والخفض والرفع : فأما النصب

فعلى ما يجب للمفعول من الظروف ، والعامل في الظرف - ها هنا - فعل

مضمَر . وأما الرفع فعلى أن تجعل (ما) كصفة ، و (ما) الكافة عند بعض

البصريين نكرة . وإذا كان الأمر كذلك فـ (هو) بعدها مضمرة .

وإذا خفض (يوم) فـ (ما) من الزيادات ، ويشدد (مسي) ويخفف :

فأما التشديد فهو اللفّة العالية ، وبعض الناس يخفف (....) فيقول امرؤ

(220) الخفران ص 320.

(221) لكف نوع من الزحاف وهو حذف السابغ الساكن من الجزء كحذف التّون من : مغمولين ، فيصير مفاعيل.

(222) الخفران ص ص 317 - 318.

القيس : (...) الوجوه في (يوم) متقاربة ؟ و (سى) تشديدها أحسن وأعرف (223).

ب-4- المنحى الدلالي : وهو منحى اهتم به أبو العلاء فى تأويل أبيات من الشعر . من ذلك قول ابن القارح لأمير القيس :

أخبرنى عن قولك :

كَبُكِرَ المَقَاتَاةَ البِيضَ بِصُنْفرة

ماذا أردت بالبكر ؟ فقد اختلف المتأولون فى ذلك .

فقالوا : البيضة

وقالوا الذرة

وقالوا : الروضة

وقالوا : الزهرة

وقالوا : البردية (....)

فيقول : كل ذلك حسن - (224)

ب-5- المنحى الصرفى : وهو منحى لم يركز عليه أبو العلاء، إلا أنه لم يهمله . فقد وجدناه يعالج مسألة صرفية فى بيت عنبرة وهو قوله (225) : [من الكامل].

ولقد نزلت فلا تظنى غيظه . . . مَنِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحِبِّ الْمُكْرَمِ .

وعلق على لفظة (محب) بقوله :

(223) ن.م.ص.

(224) الغفران ص 314 .

(225) البيت من معلقته .

" لقد وَفَّقْتَ في قولك : المُحِب ، لأنك جئت بالنَّفْظ على ما يجب فسي (أُحِبِّتَ) ، وعامة الشعراء يقولون : أُحِبِّتُ . فإذا صاروا إلى المفعول قالوا: محبوب . (226) "

ثانياً : العمل الصالح : إن العمل الصالح - في نظر أبي العلاء - ثأني مفتاحي دخول الجنة ، فهو يتبع الكلمة الطيبة ، وغالباً ما يقترب بها . وقد كشف عن موقفه هذا بطريقتين :

أما الأولى فهي تتمثل في التصريح ، وإبداء الرأي ، ذلك أن أبا العلاء وضح في ديباجة رسالته (227) أن ابن القارح دخل الجنة بالكلمة فقط (228) . وكما عاد إلى هذه المسألة عندما سأل ابن القارح الخطيب (229) قائلاً : " ما بال قولك (230) : [من البسيط] :

مَنْ يَقْعَلُ الْخَيْرَ لَا يَخْدَمُ جَوَارِيَهُ . : لَا يَذْهَبُ الْغُرْفُ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ
لم يُظْهِرْ لك له ؟

فيقول [الخطيب] : (...) نظمته ولم أعمل فخرمت الأجر عليه (231) .

(226) الفهران من ص 325 - 327 ، ونلاحظ أن أبا العلاء قد توسع لبحث عن الفعل المضارع في حالتَي التمدى والزموم .

(227) راجع الفهران من ص 139 - 140 .

(228) راجع الجاش 185 .

(229) هو جبرول بن أوس (ت نحو 665 / 45) شاعر مخضرم كان هجاء عنيفاً . لم يكد يسلّم من لسانه أحد .

انظر عنه الزركلي : الأعلام 118/2 .

(230) هذا القول من سائفة المشهورة في هجاء الزريقان ، وسجلته فيها عمر بن الخطاب .

(231) الفهران من ص 307 - 308 .

أما الطريقة الثانية فهي تتمثل في مجازاة أصحاب الأعمال الصالحة بالجنة وتمتعهم بنعيمها . وكان ممن نال هذه الخطوة الحوريتان اللتان اختلى بهما ابن القارح ظناً أنهما من " حور الجنان " فقد تبين له بعد أن ورطه أبوالعلاء معهما أنهما امرأتان صالحتان عملتا صالحاً في الدنيا ، فنالتا الأجر العظيم في الجنة . أما الأولى وهي " حمدونة " (232)، فقد طلقها زوجها لرائحة كرهها قال : " فلما عرفت ذلك زهدت في الدنيا الغرارة ، وتوفرت على العبادة ، وأكلت من مغزلي ومردني " (233) وأى عمل أعظم من الزهد ، والتوفر على العبادة ، والأكل مما تنتج اليد ؟ وأما الثانية فهي " توفيق السنوداء " فقد " كانت تخدم في دار العلم ببغداد - أي أنها تخرج الكتب إلى الناس (234) .

ولم يكن العمل الصالح حكراً على الإنسان ، وإنما يقوم به الحيوان ، أيضاً إذ وجدنا المعري يدخل في جنته بعضاً منه . من ذلك - الأخنس الذبيل الذي كشف عن سبب تنعمه بالجنة فقال :
 " كنت - في محلة الغرور - أروء في بعض الفقار ، فمر بي ركيب مؤمنون قد كرى (235) زادهم ، فصرعوني ، واستعاتوا بي على السفر ، فعوضني الله - جلّت كلمته - بأن أسكنني في الخلود " (236) .

(232) هذا الاسم مشتق من (ج.د.) وهذا مما يدل على الرضا بما قدر الله

(233) الفخران ص 287 .

(234) ن.ج.ص .

(235) المعروف هو أكرى الشئ : نقص .

(236) الفخران ص 198 .

ومن الحيوان الملتذّ بنعيم الجنة عُلج وحشى قال موضعاً سبب تلك

اللذة :

" إني صادني صائد بمخلب ، وكان إهابي ⁽²³⁷⁾ له كالملكب ، فباعه في بعض الأمصار ، وصراه للسانية صار ⁽²³⁸⁾. فاتخذ منه غرب ⁽²³⁹⁾، شفى بمانه الكرب ، وتطهر بنزيعه الصالحون . فشملتني بركة من أولئك ، فدخلت الجنة أرزق فيها بغير حساب ⁽²⁴⁰⁾.

ولم ينس أبوالعلاء أن يجازي الحيات على أعمالهن الصالحة فقد خصهن بروضة مونة ، ومكن بعضهن من توضيح سبب دخولهن. فهذه الحية " ذات الصفا" ⁽²⁴¹⁾ أدخلها أبوالعلاء هذه الروضة لأنها كانت وفيه فقد " كانت تصنع (...) الجميل " إلى " صاحب ماوفى " فلما ثمر بوذها ماله ، وأمل أن يجتذب آماله (...) أكتب على فأس منقولة ، يحدغرابها للآملة (...) وهم أن ينتقم منها بأخرة (...) فضربها ضربة (...) إلا أنها " وقيت ضربة فأسه " ⁽²⁴²⁾.

وتلك حية لم تضيع وقتها فيما لا ينفع ، وإنما اجتهدت في حفظ القرآن عندما كان يتلو الحسن البصري ⁽²⁴³⁾ واهتمت بالقراءات ،

⁽²³⁷⁾ هو الجلد .

⁽²³⁸⁾ صرى الشئ قطعاً.

⁽²³⁹⁾ هو أعلى الماء ، غوايب الماء : أعالي موجه.

⁽²⁴⁰⁾ الغفران من 198.

⁽²⁴¹⁾ هي حية حكى قصتها التابعة ، انظر الغفران من 366.

⁽²⁴²⁾ الغفران من من 364 - 365.

⁽²⁴³⁾ هو أبو سعيد (642/21 - 728/110) كان إمام البصرة وعالماً قلبها فصيحاً ، عرف بالزهد . انظر عنه الزركلي : الأعلام 2/ 226.

وتوسعت في رواية الشعر (244) فكانت لها لذة العلم ولذة الجزاء.

فالعامل الصالح - إذن - هو عمل يعود بالنفع على البشرية ، وهو نوع من الإيثار ، ونهج - في الحياة - مستقيم ، لا يكون الجزاء عليه إلا نعيم الجنة . إلا أن أصحاب الأعمال الصالحة في الجنة أقل من أصحاب الكلمة الطيبة فما هو سبب ذلك؟

إن شخصية أبي العلاء هي السبب فهو أديب قبل كل شيء ، يعشق الكلمة قبل أن يتعلق بالعمل ، ويشده سحر البيان قبل أن تحركه نشوة الفعل. إلا أن ذلك لا يعني أن الكلمة أفضل عنده فهو يعتقد أن " الأعمال الصالحة لها وقور " (245).

II - الأكم :

الأكم هو الإحساس بالانقباض ، والضييق ، وانحباس النفس في أقطارها ، فلا تشيع ، ولا تتطلق . وقد يؤدي هذا الشعور إلى حالة انكسار واكتئاب . والأكم حالة شعورية يدركها الإنسان ، أو لا يدركها حسب الحالة التي هو عليها ، فقد يكون واعياً بها ملماً بأسبابها ، وقد يكون في غفلة عنها . وما يعنينا - في هذه الدراسة - تتبع إحساس أبي العلاء بالأكم وكيف عبر عنه.

والأكم - في رسالة الفجران - شعور مُداخل للذة ، ممزوج بها ، مُواز لها ، لا يفارقها . فهذا الأسلوب المركب الذي توخاه الكاتب يجعل من الصعب ضبط حدود الأكم وحدود اللذة ، أو حد الشقاء والنعيم أو حد العقاب

(244) الفجران من ص 367 - 370.

(245) الفجران من 365.

والثواب . ومما زاد في تعقيد الأسلوب أن الكاتب صبغه بالسخرية فنجم عن ذلك صعوبة أخرى هي صعوبة الحد بين الجد والهزل . ولكن أي هزل نتحدث عنه ؟ أن أبا العلاء لا يهزل . فحياته جد، كل الجد ! وأدبه جد . إلا أن الأمر يتعلق بمحاولة التعرف على الحد الفاصل بين مجالين من الحضور في الرسالة : هما المجال الذي يتكلم فيه ابن القارح ، فيسكت أبو العلاء ، والمجال الذي يتكلم فيه أبو العلاء ، فيسكت ابن القارح . فما هو الحد بينهما ؟

كل ذلك لا يمنعنا من محاولة التعرف على حالة الشعور بالآلم شعوراً حسياً وشعوراً معنوياً .

1- الآلم الحسى :

ونتحدث عنه من خلال ثلاثة مواطن هي المحشر والجنة والجحيم .
أ- في المحشر : لأن حشا أبو العلاء الحديث عن حساب ابن القارح ضمن حديثه عن لذات الجنة ، فإن ذلك مجرد أسلوب توخاه بغية كسر خط الحكاية المسترسل ، وإنما المنطوق أن الحساب يكون قبل الجزاء . ولأن ضمن له التعميم حسب " صدك التوبة " الذي منحه إياه فإنه لم يسمح له بدخول الجنة قبل أن يحين دوره ، ويمرّ بمراحل الحساب التى يمرّ بها سائر البشر .

لقد مر ابن القارح - في المحشر - بظروف عصيبة وواجهته متاعب نحاول أن نرصد ما نشأ عنها من ألم .

أ- 1- ألم الانتظار : عندما نهض ابن القارح من القبر وجد نفسه مطالباً بالانتظار حتى يأتى دوره فى الحساب . ولكنه رجل لم يتعود الانتظار فى دنياه إذ كانت حوائجه مقضية . وليس الانتظار - وحده - ثقيلاً ، وإنما

ظروفه قاسية لا يطيقها ، فقد تملكه شعور بالاختناق بسبب الظما والحر :
أما الظما فهو ناشئ عن حرارة يوم الحشر العالمة . ولم يكن ابن
القارح ألف لفح الحرارة ولهيب القيظ ولم يتعود بدنه على غير حياة
القصور ووارف الظل.

وأما الفرق فهو ناتج عن تصيب الفرق ، وهو شعور حاد جعل ابن
القارح يحس بالاختناق . وقد وصف هذه الحالة بقوله :

" لما نهضت انتفض من الريم ⁽²⁴⁶⁾، وحضرت حرصات القيلم (...)،
ذكرت الآية " تعرج الملائكة و الروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف
سنة " فاصبر صبورا جميلا ⁽²⁴⁷⁾ فطال على الأمد، واشتد الظما والومد -
والومد ضدة الحر وسكون الريح - (...) وأنا رجل مهيأف - أي سريع
العطش - فافتكرت فرأيت أمرا لا قيام لمثلي به (...) . فلما أقمت في
الموقف زهاء شهر أو شهرين ، وخفت من الفرق في العرق زينت لي
النفوس ... ⁽²⁴⁸⁾.

أ-2- ألم البحث عن شفيق : إن شعور ابن القارح بالخوف من
الاختناق قد دفعه إلى البحث عن حل لتلك المحنة . ولم يكن له باليد حيلة ،
فتفتق خياله على التوسل بالمدح لتجاوزها ، ورأى أن يمدح أصحاب النفوذ
على أبواب الجنة أو من يمكن أن يتوسطوا له في الدخول ، فمدح رضوان

⁽²⁴⁶⁾ هو القبر .

⁽²⁴⁷⁾ سورة البقرة الآية 281 .

⁽²⁴⁸⁾ الغفران من ص 248 - 249 .

وزفر وحمزة (249).

أما رضوان فقد رده ردا عنيفا قائلا له : " إنك تخيبين الرأي! (250)
أتأمل أن أذن لك بغير إذن من رب العزة ؟ هيهات ! هيهات ! " (251). أما
زفر فقد سخر منه سخرية مرة في قوله " لا أشعر بالذى حممت - أى
قصدت - وأحسب هذا الذى تجيننى به قرآن إبليس المارد ، ولا ينطق على
الملائكة ... " (252) وأما حمزة فقد نهره نهرًا قاسيا فقال له " ويحك ! أفسى
مثل هذا الموطن تجيننى بالمديح ؟ أما سمعت الآية " لكل امرئ منهم يومئذ
شأن يقنيه " (253). (254)

هكذا تضيع جهود ابن القارح في البحث عن الشفيع للخلاص من
ألم الاختناق، ولكنها جهود نشأت عنها آلام أخرى : هى ألم نظم القصائد
في ظروف قاسية ، وألم المضائكة والمزاحمة ، وألم الرد والسخرية
والتقريع العنيف.

أ-3- ألم ضياع صك التوبة : هذه حالة أخرى من أحوال ألم ابن
القارح ، بل هى حالة تدل على درجة عالية من الألم إذ أن ضياع

(249) رضوان وزفر :عما خازنان من خزنة الجنة ، وحمزة هو حمزة بن عبدالمطلب الذى قتل فى شجرة
أحد سلة ثلاث للهجرة.

(250) عيبن الراى : ضيعه.

(251) الغفران من ص 250 - 251.

(252) الغفران من ص 251 - 252.

(253) سورة عبس ، الآية 37.

(254) الغفران من ص 252 - 257.

الصك⁽²⁵⁵⁾ ينشأ عنه وجوب المرور بالحساب مثل سائر البشر ، كما يصبح الدخول إلى الجنة غير مؤكد . وهذا ابن القارح يصف لنا تلك الحالة في قوله :

‘ سقط مني الكتاب الذي فيه ذكر التوبة ، فرجعت أطلبه ، فما وجدته ، فأظهرت الوله والجزع ، فقال أمير المؤمنين ⁽²⁵⁶⁾: لا عليك ، ألك شاهد بالتوبة ؟

فقلت : نعم ، قاضى حنبل وعدولها

فقال : بمن يعرف الرجل ؟

فأقول : بعبد المنعم بن عبد الكريم ⁽²⁵⁷⁾ قاضى حنبل (...) هل معك علم من توبة علي بن منصور بن طالب الحلبي الأديب ؟ فلم يجبه أحد . فأخذني الهلع والقل - أي الرعدة - ثم هتف الثانية : فلم يجبه مجيب ، فليح بي عند ذلك - أي صرعت إلى الأرض - ثم نادى الثالثة فأجابه قائلا يقول نعم ! (...) فعندها نهضت ، وقد أخذت الرمي ⁽²⁵⁸⁾.

ولئن ساعد الإمام علي ابن القارح في إثبات توبته من جديد ، فإنه رفض أن يتوسط له في دخول الجنة ، بل على العكس صد عنه صدا قبيحا، قال ابن القارح واصفا ذلك :

⁽²⁵⁵⁾ ضيع ابن القارح صكه عندما تجرد للنفاع عن أبي علي الفارسي وحماته ممن يمتوليه في تناسيا النجو. انظر الغفران ص ص 254 - 256.

⁽²⁵⁶⁾ هو علي بن أبي طالب وكان ابن القارح اتصل به بواسطة حمزة . انظر الغفران ص 254.

⁽²⁵⁷⁾ هو قاضى حنبل في سنة 420. انظر ابن المنعم : تاريخ حلب ط. دمشق 1951 ، 232/1.

⁽²⁵⁸⁾ الغفران ص 256.

" أعرض عني ، وقال : إنك لتروم حددا (259) ممتنعا ! ولك أسوة بولد أبيك آدم " (260).

أ-4- ألم الشفاعة : لم يذعن ابن القارح للأمر الواقع ، ولم ينتهر. فقد كان إصراره على الخروج من هذه المحنة قويا . كيف لا ، وهو يكاد يختنق ، ولم يعد يتمالك من الهلع والخوف والإعياء ؟ وقد استطاع أن يجد جماعة من أهل البيت (261) تقربه من فاطمة الزهراء (262). قال ابن القارح موضحا ذلك :

" قالت تلك الجماعة التي سألت : هذا ولي من أوليائنا ، قد صححت توبته ، ولا ريب أنه من أهل الجنة ، وقد توسل بنا إليك ، صلى الله عليك ، في أن يراح من أهوال الموقف ، ويصير إلى الجنة ، فيتعجل الفوز . فقالت لأخيها إبراهيم (263) صلى الله عليه : دونك الرجل .

فقال لي : تعلق بركابي .

وجعلت تلك الخيل تتخلل الناس ، وتتكشف لها الأمم والأجيال . فلما عظم الزحام طارت في الهواء ، وأنا متعلق بالركاب . فوقفت عند محمد ، صلى الله عليه وسلم .

فقال : من هذا الأتأوى ؟ (264). أي الغريب

(259) هو المملوح الذي لا يحل فعله.

(260) الخفران من 257.

(261) فهم علي بن الحسين (ت 94) وأبناء محمد (ت 118) وزيد (ت 126) وغيرهم.

(262) هي بنت الرسول - من - وزوج الإمام علي ، ولم الحسن والحسين وزينب.

(263) هو أحد أبناء الرسول - من - الذين ماتوا صغارا .

(264) هو الغريب ، وأصله يطلق على السيل لا يعرف مائة .

فقلت له : هذا رجل سأل فيه فلان وفلان (...)

فقال : حتى ينظر في عمله

فسأل عن عملي فوجد في الديوان الأعظم وقد ختم بالتوبة ، فشفع

لي ، فأذن لي في الدخول " (265).

هذه الشفاعة لم تحصل إلا بعد تعب مرهق وجهه أليم ، ذلك أن ابن القارح وجد نفسه يواجه صعوبة تتعلق بركاب الخيل ، وهو الشيخ الظمآن ، بل إنه وجد نفسه تكرة لا قيمة له ، فلا بد من النظر في سجل أعماله ، وعلى أية حال فإن هذه الشفاعة هي - عنده - بداية الإفراج وإن بالخلاص من الأكم ، رغم ما فيها من ذل ومهانة. إلا أن أبا العلاء - على العكس من ابن القارح - لم يقبل باختزال المراحل ، فلا بد الآن من عبور الصراط ، وهذا امتحان عسير.

أ-5- ألم عبور الصراط : إن عبور الصراط - في المعتقد الإسلامي - من علامات التعمير أو الشقاء. فمن جازه سريعا فهو من أصحاب اللذة ، ومن تعثر واضطرب فهو من أهل الأكم . وقد استفاد أبو العلاء من هذا المعتقد وصاغ منه مشهدا يكشف عن استحقاق ابن القارح لأشد أنواع الأكم لأتانيته المفرطة. فقد كان يريد أن يدخل الجنة قيل غيره ، فعليه الآن أن يعبر الصراط وهو أول عابريه . وهذا وصف المشهد على لسان ابن القارح :

(265) (الفران من ص 259 - 260).

* فلما خلصت من تلك الطموش⁽²⁶⁶⁾ قيل لي : هذا الصراط فاعبر

عليه.

فوجدته خاليا لا عريب عنده ، فبلوت نفسي في العبور ، فوجدتني

لا استمسك .

فقلت الزهراء - صلى الله عليها - لجارية من جواربها : يا فلانة

أجيزيه .

فجعلت تمارسني ، وأنا أتساقط عن يمين وشمال ،

فقلت : يا هذه إن أردت سلامتي فاستعلمي معي قول القاتل في الدار

العاجلة : [من الرمل المجزوع]

ست إن أعياك أمرى . . فاحمليني زقفونه

فقلت : وما زقفونة ؟

قلت : أن يطرح الإنسان يديه على كتفي الآخر ، ويمسك الحامل

بيديه ، ويحملة ويطنه إلى ظهره (...).

فتحملني ، وتجاوز كالبرق الخاطف * (267).

وهكذا لم يجتز ابن القارح الصراط وإنما وجد من يحملة ، وذلك

دليل على أنه ليس أهلا للذة النعيم ، وإنما هو جدير بالألم المقيم. وهو

أحق بالألم لخيبته ففعله مع الجارية ينم على رعونته وسوء سلوكه.

أ-6- ألم الدخول : لم يكف أبوالعلاء عن زرع العقبات في طريق

الجنة فكان ابن القارح كلما تجاوز عقبة برزت له عقبة كأداء ، وكلما هزن

(266) أغرده : طمش وهو التمس.

(267) الغفران من ص 260 - 261.

الخلاص لاحقه اليأس. فتلاحظ أن أبا العلام يكثف ألم ابن القارح تكثيفا تصاعديا . فكلما تقدم بنا خط الأحداث ضاق مجال إمكانيات الخلاص عليه. وآخر طريقة ابتكرها أبو العلام - إمعانا في إيلاسه - هو طلب " الجواز " . وكان هذا المأزق الأخير أشد المآزق إيلاسا وتعذيبا . فقد تبين لابن القارح أنه لا يحمل وثيقة تسمح له بالدخول . قال موضحا ذلك :

لما صرت إلى باب الجنة ، قال لى رضوان ، هل معك من جواز ؟
فقلت : لا .

فقال : لا سبيل لك إلى الدخول إلا به.
فبعثت بالأمر (268).

وعلى باب الجنة - من داخل - شجرة صمصاف : فقلت : اعطنى ورقة من هذه الصمصافة حتى أرجع إلى الموقف فأخذ عليه جواز .
فقال : لا أخرج شيئا من الجنة إلا بإذن من العلى الأعلى ، تقدس وتبارك.

فلما دجرت (269) بالنازلة قلت : إنا لله وإنا إليه راجعون! (...)(270).

لقد آل الأمر بابن القارح إلى طريق مسدود ، ولم يبق له إلا أن يعود القهقري، فيسلك السلوك الذى سلك لعله يحقق الخلاص من الانتظار وآلامه . وهذه النهاية هى ما يتمناه أبو العلام لهذا الشيوخ الذى خالف

(268) بعثت بالأمر أى تحيرت قلم أتر ما أفعل.

(269) بمعنى حار ومكرب.

(270) الفرفان ص ص 261 - 262.

النواميس الإلهية ، والحرف عن القوانين العقلية ، فجمع بين النفاق حين مدح ، والانتهازية حين خاطب فاطمة ، والوصولية حين انتسب إلى الشيعة . وكان الأولى بهذا الشيخ أن يتجنب كل ذلك ، ويتذكر أن الجزاء بنعيم الجنة تؤدى إليه ثلاثة أسباب : هى الكلمة الطيبة والعمل الصالح ومرضاة الله على عبده . وقد رأينا أن ابن القارح سجله خال من الكلمة الطيبة وديوانه فارغ من العمل الصالح ، ورأيناه فى آخر الأمر يتوسل بالبشر ، ويستشفعهم ، وينسى رب البشر ، بل إننا ألفيناه لا يصغى لدعوة رضوان عندما قال له : أتأمل أن آذن لك بغير إذن من رب العزة ؟ هيهات ! هيهات⁽²⁷¹⁾ .

إلا أن هذه النهاية الأليمة التى رضىها أبو العلاء لهذا الشيخ لا تنسجم مع روح القصة لأنه لابد من دخوله الجنة . وهذا ما اقتضى تدخل إبراهيم من جديد إذ التفت فرأى الشيخ قد تخلف عنه ، فجذبه " جذبه " حصله بها فى الجنة⁽²⁷²⁾ !

ولم يكن أبو العلاء رحيمًا بابن القارح حتى فى الجنة ، ذلك أنه جعله يتذكر قصة مروره بالمحشر وهو فى غمرة النعيم . وما ذلك - فى نظرنا - إلا تنكيذا عليه وتنقيصا ، بل إن أبا العلاء خصه برواية خبر ألمه فى المحشر برواية مفصلة ، على عكس ما فعل بالآخرين فقد اكتفى بالإشارة - مجرد الإشارة - إلى حسابهم : فهذا الأعشى - مثلا - يقول

⁽²⁷¹⁾ الغفران ص 251 .

⁽²⁷²⁾ الغفران ص 262 ، وانظر مخطوطي : محاولات الخلاص من الألم ، ودرجات الألم .

من الله على بعدما صرت من جهنم على شفير - (273)، وهذا تميم بن أبي (274) يقول " إني حوسبت حسابا شديدا " (275) وهذا عمرو بن أحمر (276) يعترف قائلا " لم تترك في أهوال القيامة غسيرا (277) للإبتشاد (278) وهذا الخليل يقر " أن عبور الصراط ينقض الخلد مما استودع (279).

ولم تر شدة في الحساب إلا مع أهل الحكم والسلطان فكان "الشموس" (280) الجبابرة من الملوك تجذبهم الزبانية إلى الجحيم ، والنسوة ذوات التيجاني يصرن (281) بالسنة من الوقود ، فتأخذ في فروعهن وأجسادهن ، فيصحن : هل من فداء ؟ هل من عذر يقام ؟ والشباب أولاد الأكاسرة يتضاغون (282) في سلاسل النار ، ويقولون : نحن أصحاب الكنوز، نحن أرباب الفاتية ، ولقد كانت لنا - إلى الناس - صنائع وأياد، فلا فادى ولا معين ! ! - (283) فهذا عقاب دون حساب، وهو دليل على المال .

(273) الفران ص 177.

(274) هو ابن مقبل ، وقد تم التعريف به (راجع أعلاه الحاشية رقم 135).

(275) الفران ص 247.

(276) هو أبو الخطاب (ت نحو 65 / 685) شاعر مخضرم أسلم وغزا مغاربي في الروم - له ديوان شعر.

انظر عنه الزركلي : الأعلام 5، 72.

(277) يضم الخن وتضعيف الباء أو تخفيفها) : البقية من الشيء.

(278) الفران ص 240.

(279) الفران ص 280.

(280) مفردة أشوس ، وهو الشديد الجري في القتال ، أو الذي ينظر بمؤخر عينه لكبرا.

(281) من صائر الشيء وأصايره أماله.

(282) من تضايغ : تضايح ، والمضغو والمضغاء : صياح السور والتملب والتلب والكلب ، وفي الصحاح : صوت كل دليل مقهور .

(283) الفران ص 247 ، ونلاحظ أن هذه الفقرة هي الفقرة الوحيدة التي كشف فيها أبو الملاء موقفه من رجال السياسة ومن المصير الذي يراء لهم.

ب- في الجنة : الجنة خلو من الألم الحسى ، إذ أن أبا العلام قد استبعد منها كل الأسباب التى يمكن أن تؤدى إليه . وقد نبه إلى هذه الناحية من رسالته بطريقتين اثنتين :

أما الأولى فتتمثل فى التصريح باتعدام الألم فى الجنة ، وهذا أمر طبيعى ذلك أن الجنة مجال النعم الوافرة واللذات المتنوعة . إلا أن أبا العلام قد أوجد فيها أعمالا دنيوية أتاها ابن القارح أو غيره . من تلك الأعمال الذبح والافتراس . أما الذبح فإنه يتم ولا ينشأ عنه ألم . فهذا ابن القارح أحضر عددا كبيرا من أنواع الحيوان " لتعطب، فارفع رغاء العكر ، ويعار المعز ، وثؤاج الضأن ، وصياح الديكة ، لعيان المدية . وذلك كله - بحمد الله - لا ألم فيه . وإنما هو جد مثل اللعب"⁽²⁸⁴⁾ وأما الافتراس فلا ألم فيه أيضا بل إن الألم يتحول إلى لذة يشعر بها الحيوان المفترس ، فهذا أسد الجنة يفترس " ما شاء الله ، فلا تأذى الفريسة بظفر ولا ناب : ولكن تجد من اللذة كما [يجد]"⁽²⁸⁵⁾.

وأما الثانية فتتجسم فى نفي النقائص عن مخلوقات الجنة بشرا وحيوانا ، فكلها مخلوقات سوية ، وكلها محصنة ضد العاهات والإعاقات والأمراض . وينسى ابن القارح هذه الخصوصية فى الجنة فيرفض القصص خوفا من المقوط وانكسار بعض أعضائه ، فينهره عدى بن زيد قائلا : "ويحك ! أما علمت أن الجنة لا يرهب لديها المسقم ، ولا تنزل بسكنها

(284) النفران من 271.

(285) النفران من 305.

النقم»⁽²⁸⁶⁾.

والجنة صوما لا ينحى أهلها * تلف * (287) ولا * مشقة * (288) ولا
كلفة»⁽²⁸⁹⁾ وإنما هي حياة نعيم ولذة وراحة .

ج- في الجحيم : إن الأكم في الجحيم قليل الحديث عنه . وما ذلك
بتقصير من أبي العلاء ، وإنما هو موقف اتخذته وأسلوب توخاه . وهذا
يعود إلى فلسفته في الحياة؛ فالحديث عن ألم الناس - عنده - نوع من
التشفي ، وهو يابى ذلك . ثم إن الذين حشرهم في النار إنما هم - من
جانب أو من آخر - يمثلون بعض آرائه وأفكاره ورؤاه . إلا أن هذا
التقصير المقصود لم يمنعه من الإشارات الذكية والإمعاعات الثرية إلى
بعض مظاهر الأكم .

فهذا إبليس * يضطرب في الأغلال والسلاسل . ومقامع الحديد
تأخذه من أيدي الزبانية * (290) .
وهذا بشار * (291) في أصناف العذاب يغمض عينيه حتى لا ينظر
إلى ما نزل به من النقم ، فيفتحهما الزبانية بكلايب من نار»⁽²⁹²⁾.

(286) الغفران من 197 .

(287) الغفران من 198 .

(288) الغفران من 206 .

(289) الغفران من 206 ، 268 .

(290) الغفران من 309 .

(291) هو بشار بن برد (95/ 714 - 167/ 784) شاعر من المولدين كان منزهراً نشأ في البصرة وقدم
بغداد . انظر عنه الزركلي : الأعلام 2/ 52 .

(292) الغفران من 310 .

وهذا عنبرة *ملتدد في السعير* (293)

وهذا الأخطل الثقلي * (294) يتضور (295) - (296)

وهذا المرقش الأكبر (297) - في أطباق العذاب * (298)

فيتبين من خلال ما تقدم أن وصف الأكم - في الجحيم - باهت لا يكشف عن عناية أبي العلاء به إذ اكتفى بذكر بعض أدواته مثل الكلاب والملاسل والمقاع ، بل إننا وجدناه يشير إلى عذاب أربعة شعراء - وهم الذين ذكرنا - من خمسة عشر شاعرا ألقاهم في الجحيم . وهذا مما يدعم وجهة نظرنا : وهي أن أبا العلاء لا يميل إلى وصف ألم الآخرين . ولقد وجدنا ما يؤكد هذا الرأي فالشتفري (299) - رغم قبوعه في النار - كان " قليل التشكي والتكلم لما هو فيه " (300).

2- الأكم المعنوي : إن هذا النوع من الأكم أخفى في رسالة الغفران من الأكم الحسي ، فقد سلكه أبو العلاء ضمن سلك اللحمية ، ويطنه في العلاقة التي ربطها بينه وبين ابن القارح . وجعله ينساب عبر الخطاب

(293) الغفران ص 322.

(294) هو عوف بن عوف (640/19 - 708/90) شاعر ، مدح ملوك بني أمية كان له هجاء مع الفرزدق والأخطل . انظر عنه الزركلي : الأعلام 5/ 123.

(295) من يتضور : تلوى من وجع حنرب أو جوع .

(296) الغفران ص 345.

(297) راجع للتعريف به أعلاه حاشية 226.

(298) الغفران ص 355.

(299) هو عمرو بن مالك الأزدي (ت نحو 70 هـ / 625) شاعر صملوك . انظر عنه الزركلي : الأعلام 5/ 85.

(300) الغفران ص 358.

والسلوك والموقف والحركة . فجاء الحديث عنه شائعاً في الرسالة وملابساً للذة.

ولقد تبين لنا أن الأكم المعنوي ناشئ - بصفة عامة - عن لذة ابن القارح ، أي أنه متصل باللذة الحسية التي توفرت - في الجنة - بتوفر النعم الكثيرة . وتبين لنا أيضاً أن هذا الأكم اتخذ مظهرين اثنين هما الحرمان والمسخرة .

أما الحرمان فهو موقف اتخذهُ أبو العلاء إزاء ابن القارح . فقد وفّر له ما كان يشتهي من لذائذ الخلود ويسر له تحقيقها بلا كلفة ولا مشقة ، فهو يكتفى بالإشارة السريعة ، والخطر العابر ، والنية الخفية . إلا أن أبا العلاء كان يتدخل - في كل مناسبة - ليمنع تحقيق هذه اللذة تحقيقاً كاملاً . وهذا ما عبرنا عنه بالحرمان.

لقد اكتشفنا أن ابن القارح لم يشبع لذة واحدة . وإنما لذته ناقصة في جميع الأحوال . فإذا أمعنا النظر في ذروة اللذة التي يصيحبها لوجدنا أنها ذروة " منعومة " . وما لم تصل اللذة إلى هذه الذروة فهي لذة ألمها معنض حارق : إنه الأكم المحض . وأنها لذة شر من الأكم لأنه لم يقع إشباعها . فلتحاول التعرف على هذا الحرمان من خلال شواهد متعددة.

الشاهد الأول يخص لذة القنص . فقد صوب ابن القارح رمحه القصير " لأخنس ذيال (...) فإذا لم يبق بين السنان وبينه إلا قيد ظفر قال : أمسك -رحمك الله - فإني لست من وحش الجنة التي أنشأها الله - سبحانه - ولم تكن في الدار الزائلة " (301) وقد حصل لابن القارح مع عليج

(301) الغفران ص 198.

وحشى ما حصل له مع الأخنس " فإذا صار الخرص⁽³⁰²⁾ منه بقدر أنملة
قال: أمسك يا عبدالله ! فإن الله أنعم عليّ، ورفع عني البؤس " ⁽³⁰³⁾.

نلاحظ في المشهدين أن أبا العلاء قد استوفى ظروف اللذة
وأسبابها، وكانت تصل إلى ذروتها بتحقيق القنص ، فلم يبق بين ابن
القارح وتحقيق لذته إلا " قيد ظفر " و " قدر أنملة " . إلا أن فعل " أمسك "
في المشهدين يؤدي وظيفة المانع لتحقيق اللذة والقاطع للوصول إلى ذروتها
فيتشأ الحرمان.

الشاهد الثاني يتعلق بلذة الشراب . فقد كان ابن القارح يحب شراب
الفقاع " فيجري الله - بقدرته - أنهاراً من فقاع " ⁽³⁰⁴⁾ ويحضر المسقاة
وهم " الولدان المختلون يحملون السلل إلى أهل ذلك المجلس " وتهبأت
أسباب تحقيق اللذة . إلا أن أبا العلاء يتدخل ليمسأل هذا السؤال " ما تسمى
هذه السلل بالعربية ؟ " ⁽³⁰⁵⁾ وهو سؤال قاطع للذة ابن القارح ، محدث
لآلم الحرمان ، خصوصاً بعد أن تركّز اهتمام الحاضرين على البحث في
الإجابة عن هذا السؤال.

الشاهد الثالث يتصل باللذة الجنسية . فقد رأينا أن ابن القارح
اختلى بحوريتين من حور الجنة . وبعد المغازلة والإثارة أقبل " على كل
واحدة منهما يترشف رضابها . وكان من المتوقع أن تبادلته الحوريتان

⁽³⁰²⁾ مائلة الخاء : نصف السنن الأعلى . وقيل هو الرمح.

⁽³⁰³⁾ الفجران من 198 .

⁽³⁰⁴⁾ الفجران من 280 .

⁽³⁰⁵⁾ ن.م.ص.

المتعة ، ولكن حدث العكس إذ " تستغرب إحداهما ضحكا" (306)، هذا الضحك هو أداة لقطع اللذة واستبعاد لذروتها . وهو علامة على تغيير مجرى الأحداث والابتعاد عن تحقيق الوصال . ذلك أن لحظة النشوة تقتضي الانصهار فيها والإفلات من قبضة الظرفية من زمان ومكان ، وهوية وانتماء، وسؤال وجواب. أما الضحك - في هذه الحالة - فإنه يمثل لحظة توتر وانحراف : لقد أرادت الجارية أن تحرم ابن القارح من لذة ليس هو بها جديرا . وهنا يتنزل السؤال : أتدري من أنا يا علي بن منصور ؟ " إنه سؤال ليس الغاية منه التعريف بالهوية فحسب وإنما هو - أيضا - نفس لكل إمكانية الوصال، بل وتنفير منه إذ الحورية المتغزل بها كانت " من أقيح نساء حلب " وذات رائحة كريهة !

ومثل هذا الموقف وجدناه في لقاء ابن القارح بتلك الحية التي ترقبته وراودته (307) عن نفسه ، فإنه " يذعر منها (...) ويذهب مهرولا في الجنة ويقول في نفسه : كيف يركن إلى حية شرفها السم . ولها بالفتكة هم ؟ " حتى إذا ضيق عليه الخناق بإغرائه قال : " وهو يسمع خطابها الرائق : لقد ضيق الله على مرأشف الحور الحسان ، إن رضيت بترشف هذه الحية ! " (308). هكذا يؤول الأمر بابن القارح إلى الخوف من تحقيق اللذة والدعوة على نفسه بالحرمان منها حرمانا دائما.

(306) الفران ص 286.

(307) راجع أعلاه : لذة الحية.

(308) الفران ص ص 371 - 372.

هذه الشواهد التي ذكرنا تكشف لنا عن موقف أبي العلام من ابن القارح : إنه اختار له الحرمان الملازم ، فقد جعل قدره ومصيره في الجنة قدر المحروم ومصير الملهوف . فهو يجرى وراء اللذات ، ولكنه على نظام دائم ، وهو يعد المآذب ، ويجمع لها الناس ، فيطعمون ولا يطعم ، ويشربون ولا يشرب . ويبقى على جوعه وظمئه ، ويستمر حرمانه . بل إن أبا العلام يحمله أعباء لذته المعنوية: لذة الشعر ولذة البحث فيه . وذلك هو الألم ، أقصى الألم . وذلك هو الشقاء أقصى الشقاء . ونذهب إلى أن أبا العلام قدر لابن القارح ألماً " سرمداً " ، فقد انتهى المآل بهذا الشيخ هذه النهاية التي وصفها بقوله :

ويتكى على مفرش من السندس ، ويأمر الحور العين أن يحملن ذلك المفرش ، فيضعنه على سرير من سرر أهل الجنة (...) ، ويكون البارئ فيه حلقة من الذهب تطيف به كل من الأشراف⁽³⁰⁹⁾ حتى يأخذ كل واحد من القلمان ، وكل واحدة من الجوارى المشبهة بالجمان، واحدة من تلك الحلق . فيحمل على تلك الحال إلى محله المشيد بدار الخلود (...) وتناديه الثمرات من كل أوب ، وهو مستلق على الظهر : هل لك يا أبا الحسن ؟ هل لك ؟ فإذا أراد عنقوداً أو غيره ، انقضب - من الشجرة - بمشيئة الله ، وحملته القدرة إلى ما فيه . . .⁽³¹⁰⁾ .

⁽³⁰⁹⁾ مفرد شري (يفتحون) : الناحية

⁽³¹⁰⁾ انظر من 172، 176، 181، 184، 186، 189، 191، 195، 197، 207، 208، 215، 218، 243، 245، 262، 292. ونلاحظ أن أبا العلام لم يورد صفة الشيخ في حديثه عن المحشر .

هذه الحالة التي آل إليها ابن القارح هي - في الظاهر - نعيم، وفي الباطن شقاء، ويكفي أن نتصور هيئة هذا الشيخ: أعضاء مفلوجة، ولسان مشلول، وهو كالوليد محمول على السرير، لا يبدى حراكا بل هو " مستلق على الظهر " في وضع الفاقد للصلاية والقوة. وهذه الحالة دائمة، لا يمكن أن تتغير. وهذه الثمرات التي تنقضب وتحمل إلى فيه إنما هي وسيلة الإبقاء على عذابه وأداة لاستمرار ألمه.

ولما السخرية فهي أداة أخرى من أدوات إيلا ابن القارح وتعذيبه. ولا نقصد بها - في هذا السياق - الأساليب الفنية التي توخاها أبو العلاء ليحقق جمال النص ومتعة القراءة. وكان المعري يعن في إيلا بطله. ولكن هذا لا يحس. وعدم إحساسه لا يحرمنا من تقطيع النص وتوقف الحركة. فلأنه لا يعي بمواقف السخرية منه كان مستمر في الوقوع في الأخطاء وارتكاب الهنات وقد وجدنا أن الكاتب استعمل أداتين لتحقيق هذا الهدف وهما الموقف والكلمة، أو الفعل والقول.

ويتمثل الموقف في توريث ابن القارح في تناقضات أو مفارقات دون أن ينتبه إليها أو يحس بخطورتها. والحقيقة أنه يمكن تلخيص هذه التناقضات في قاعدة واحدة لها فرعان: الأول أن ابن القارح: " شيخ" (311) جليل (312) أديب (313). والثاني أنه يأتي أفعالا تافهة وحقيرة وتلميذة. وينشأ عن هذه التناقضات الابتسام والضحك اللذان هما من أهم علامات السخرية.

(311) نظر من 209.

(312) نظر من 129، 131، 140، 198، 199.

(313) نظر من 209.

والطريف - في حالة هذا الشيخ - أنه أدرك خطورة الوقوع في التناقض ، ولكنه كان عاجزا عن تلافيه والابتعاد عنه.

فقد رد على عدى بن زيد ⁽³¹⁴⁾ حين دعاه إلى القنص فقال له : " يجوز أن يذئني السابح ⁽³¹⁵⁾ على صخور زمورد ، فيكسر لى عضدا أو ساقا ، فأصير ضحكة في أهل الجنان " ⁽³¹⁶⁾.

وهذا القول هو بداية الوقوع في التناقضات إذ سرعان ما تمسى ابن القارح خطورة أن يصير " ضحكة في أهل الجنان " فيقبل على القنص بمجرد أن ذكره عدى بأنه في الجنة قائلا له : " ويحك ! أما علمت أن الجنة لا يهرب لديها السقم ولا تنزل بساكنها النقم ؟ " ⁽³¹⁷⁾. وهكذا يشرع باب السخرية من ابن القارح.

والمواقف الساخرة في الجنة متعددة نذكر منها خطوة ابن القارح بحوريتين : فقد تغزل بهما أيما غزل ، ثم أقبل يترشف رضاب كل واحدة منهما ، فلم يكذب فعل حتى " تستقرب إحداهما ضحكا " ⁽³¹⁸⁾. وهذا الضحك يستدعيه موقف شيخ وقور لا يكفى أنه يتصايب ، بل يضيف إلى ذلك جمعه لامرأتين في آن واحد دون وازع شرعى ولا حياء إسمائى !

⁽³¹⁴⁾ هو عدى بن زيد بن حماد الميادى (ت 35 ق.هـ / 590) شارع تسمى من الدماء . كان يحسن الرمى بالشباب ، ويلعب بالصوالة على الخيل . له ديوان شعر . انظر عنه الزركلى : الأعلام 1 / 196.

⁽³¹⁵⁾ المقصود هنا القوس السريع من حول الجنة.

⁽³¹⁶⁾ الطبران 197.

⁽³¹⁷⁾ ن.م.هـ.

⁽³¹⁸⁾ الطبران ص 286.

وأبلغ من هذا الموقف سخرية ذلك الموقف الذي وجد فيه نفسه تحت سطوة حورية - ولكنها في الحقيقة حبة من حبات الجنة - تغازله وتصر على وصاله ، فلم يجد بدا إلا أن " يذهب مهرولاً في الجنة ويقول في نفسه : كيف يركن إلى حبة شرفها المم ، ولها بالفتكة هم ؟ " وهي لا تلتفت تناديه " هلم إن شئت اللذة ؟ " (319).

ولا يخلو الحشر من هذا المواقف الطريفة الساخرة سخرية مؤلمة . فقد وجد نفسه في انتظار دوره حتى يحاسب مثل سائر الناس . ولكن أنانيته دفعته إلى البحث عن وسائل بها يدخل الجنة بسرعة فيستريح من العرق في العرق (320) ، جعله يقع في سلسلة من المواقف / الأخطاء التي جرت عليه السخرية . من ذلك ادعاءه الضعف في قوله : " أنا ضعيف منين " (321) ، وقوله " أنا رجل لا صبر لي على اللواب - أي العطش " (322) ، ثم إتيانه بما لا يليق من ناحية يظهر القوة حين يقول " ضانكت الناس " (323) ومن ناحية يسئ الأدب عندما يقول : " دعوت بأعلى صوتي يا رضوان... " (324) .

وكذلك عندما ضاع صك تويته ، ولم يجد من يثبت له تلك التوبة عن إقامة النداء ولم يجد أحد ، قال " فأخذني الهلع والقل - أي الرعدة -

(319) الغفران ص 371 .

(320) قال ابن القارح : " فلما أمنت في الموقف زهاء شهر أو شهرين ، وخفت في العرق من الفرق ، زينت لي نفسي الكتابة أن أنظم لبيتا في رضوان . . . " ص 249 .

(321) الغفران ص 251 .

(322) الغفران ص 250 .

(323) الغفران ص 249 .

(324) الغفران ص 250 .

ثم هتف الثانية ، فلم يجبه مجيب . فليح بي عند ذلك - أي صرعت إلى الأرض - (325).

ولا يترك المعري بطله حتى يظهره في أبغض المواقف سخرية، وألما مرا ، عندما تحمله جارية لتعبر به الصراط ، وهو يتساقط " عن يمين وشمال " (326)، أو عندما جعله يتعلق بركاب فرس إبراهيم (327)، أو عندما يجذبه إبراهيم جذبة يحصله بها في الجنان (328). ولا تتضح السخرية إلا إذا استحضرننا قاعدة التناقض التي ذكرناها آنفا .

وأما الأداة الثانية التي استعملها أبو العلاء ليسخر من ابن القنارح فهي الكلمة أو القول . ولئن كانت الحركة أبلغ في إبراز المواقف الحرجة والحالات الفاضحة فإن الكلمة لا تقل قيمة بل لعلها أهم - في بعض الأحوال - لأنها اعتراف من الداخل . وقد جعل أبو العلاء بطله مفوها . صاحب كلمة سارية، وأنطقه بما أراد، ولكنه أنطقه نطقين : نطقا صادقا وهو لسان أبي العلاء، وضمنه تدخل لذة السؤال ، ولذة الشعر (329)، ونطقا كاذبا وهو باب فتحة أبو العلاء ليورط بطله في أقوال ظاهرها مودة ورحمة وإيمان وتصديق ، وهي في الباطن مشحونة بالسخرية اللاذعة .

ونلاحظ أن أساس هذه الأقوال هو " التعجب " . والتعجب كما نعلم حالة ناشئة عن تناقض بين معرفة جاهزة / عادية ومعرفة حادثة / خارقة ،

(325) النفران ص 256.

(326) النفران ص 260.

(327) ن.م.ص.

(328) النفران ص 262.

(329) أنجع أعلاه ص :

فلم يلتأ ابن القارح يعلن تعجبه من قدرة الله في جميع الأحوال . ونسوق نماذج من هذا التعجب :

فمن ذلك قوله عندما حضر الرواة من مكان قصي في الجنة في لمح البصر : " لا إله إلا الله مكونا مدونا ، وسبحان الله باعثا وارثا ، وتبارك الله قادرا لا غادرا !⁽³³⁰⁾ . ومن ذلك تعجبه عندما تنتفض إوزات الجنة للرقص والغناء . وقد بهره صوت إحداهن عندئذ " هلل وكبر وأطبال . حمد ربه واعتبر وقال : ويحك ألم تكوني الساعة إوزة طائفة ، والله خلقك مهدية لا حائرة " .⁽³³¹⁾ ومن ذلك أيضا تعجبه عندما علم أن إحدى الحوريتين اللتين كان يغازلها إنما هي "سوداء"، فيقول : لا إله إلا الله ، لقد كنت سوداء ، فصرت أبيض من الكافور !⁽³³²⁾ . وتجيبه تلك الحورية بداهة . وجوابها يكشف عن سخرية مرة " فتقول : " أتعجب من هذا ، والشاعر يقول لبعض المخلوقين :

لو أن نوره مثقال خردلة . في السود كلهم لأبيضت السود⁽³³³⁾

⁽³³⁰⁾الطهران ص 206.

⁽³³¹⁾الطهران ص 212.

⁽³³²⁾الطهران ص 287.

⁽³³³⁾ن.م.ص.

الخاتمة

لقد حاولنا في هذه الدراسة أن نتبين أهمية اللذة والألم في رسالة الففران وسعينا إلى توضيح موقف أبي العلاء منهما. والحقيقة أن هذين الحسنيين إنما هما - في أدبه وحياته - فلسفة وسلوك خضع لهما خضوعاً تاماً. ولكن كانت لذات الدنيا أثيرة عند ابن القارح وعامة للناس فهي غير جديرة باهتمام أبي العلاء.

وأما "خيار اللذات" عنده فهي الأتس بالأدباء والاستمتاع بلذة التحدث إليهم ومطارحتهم ومحاورتهم، وهي لذة لا تعدلها - عند أهل الفكر - لذة. وقد كان يروم تحقيق ذلك في واقع الحياة وفي صلب المجتمع، ولكن الدنيا خذلته، وخذله الناس لأنه كان مخالفاً للعصر، غير مستكين لأهواء أهله، رافضاً لسلوك أدبائه. فلم يقع بينه وبينهم ألفة في التفكير ومودة في الشعور حتى احتاج إلى أن يصطنع لنفسه عالماً خاصاً في محبسه، وفي رسالة الففران، وفي غيرها من تصانيفه، واضطر إلى اصطفاء نخبة من المهووسين بالكلمة الصادقة، الباحثين عن سحر الحقيقة، فأحيا الأموات وسكن إليهم وحقق في حضرتهم لذة لا توصف. لقد كان ابن القارح مشبوب الشهوة لأنواع اللذات الحسية، مضطرم الحس المادي، شيقاً. وكان أبو العلاء يتعالى على بدنه وحواسه، يأبى الاتحداً إلى حمأة المادة الفانية، فاستقر في عالمه "العلوي" يتمتع بلذة لا تفنى، هي لذة الأدب. لأن ما سوى ذلك هو الألم المرمد.

توظيف الأساطير الدينية ضد العرب والمسلمين

أ.د. محمد بلتاڨي *

أدرك زعماء الحركة الصهيونية ودعاتها أنهم لن يستطيعوا تحقيق أحلامهم في الرجوع إلى أرض فلسطين ، والاستيلاء عليها ، وإنشاء دولتهم في قلب العالم العربي ، وعلى حساب أرضه وشعبه ومقدراتهم ، إلا بعد إضعاف العرب (ومناصريهم من المسلمين) وإلحاق الهزائم المتكررة بهم ، حتى يستلموا بمخططات الصهيونية العالمية ، ويدركهم اليأس من نتيجة أي صراع معها.

وفي سبيل الوصول بالعرب إلى هذا الحد وظفوا كل الإمكانيات التي يمكن أن تعمل - على أي نحو - على الوصول بالأمور إلى هذه النتيجة المبتغاة . وقد درسوا الماضي والحاضر جيداً ، كما قدموا دراسات استشرافية تتنبأ بالمستقبل القريب والبعيد وتحمله على التوجه المقصود لخدمة أغراضهم الآتية والمستقبلية.

* عميد كلية دار العلوم الأسبق ، ورئيس قسم الشريعة الحالي بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

وحيث نراجع في ذلك ما صنعه - منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي - فإننا نجد في وضوح أن مخططاتهم ودراساتهم كانت تسبق ما عند العرب - فيما يقابلها - بنصف قرن على الأقل !

ومن هنا لا نعجب حين نقارن هذا بالنتائج التي توصلوا إليها ، في مقابل (الخسارات المتتابة) التي لحقت بالعرب في نفس الوقت ! حيث كانت الحركة الصهيونية (تعرف) طريقها المرسوم بغاية الدقة جيداً ، وتعمل بكل طريق على الوصول بها إلى نهاياتها المقررة في أذهان مخططيها ومتطريها سلفاً ، بل كانت وقائع الصراع (تسبق) على أرض الحقيقة هذه المخططات سلفاً ، في الوقت الذي كان العرب فيه (على وجه العموم) يدورون في نطاق (ردود الأفعال التي تسبقهم بعشرات السنين) وحيث كانوا يدركون بعض حقائق الصراع ، يكون الوقت غالباً قد فات لاستدراك مصالحهم الفاتنة إلى غير رجعة ! فهم - على كثرتهم وهوان شأنهم في الميزان السياسي والدولي - هم القوم الذين (يعرفون بعد فوات الزمان) حيث لا تنفعهم هذه المعرفة لأن السيف قد قال كلمته بالفعل⁽¹⁾.

وليس هذا من قبيل (جلد الذات) - كما شاع القول الآن - بل لعله (تنبيه على ما بقي) !

وأمر الصراع العربي الصهيوني طوال القرن الماضي - وحتى الآن مع الأسف الشديد والحزن الدفين - أشبه بما أورده مؤلف الرواية الذائعة (الأب الروحي) ماريو بوزو ، حين حكى عن زعيم المافيا أن أحد أتباعه

(1) أشير هنا إلى قول الشاعر الصديق محمد عفيفي مطر :

الحق قد يقال مركب :

فمرة يقول له المراف

ومرة يقول له السيف !

كان له مطلب هام عند أحد كبار رجال الأعمال ، وتوسط الزعيم لتحقيقه :
فعرض على رجل الأعمال في اليوم الأول عشرين ألفاً مقابلته ، فأبى ،
فعرض عليه في اليوم التالي عشرة آلاف ، فأبى وتعجب ، وفي اليوم الثالث
عرض عليه خمسة آلاف فقط ، فأبى وزاد تعجبه ؛ لأنه توهم ، أن
المساومة ينبغي أن تتجه إلى الأعلى - لا إلى الأدنى - وفي اليوم الرابع
أتى الزعيم بمسدسه حيث صوبه إلى رأس رجل الأعمال وقد أقسم أنه إن
لم يجب مطلبه فوراً فسيذهب رأسه بالرصاص قبل أن ينزل مسدسه ! وكان
ما أراده الزعيم على الفور ! وحين أراجع تصرفات شارون مع الفلسطينيين
(في إطار العجز العربي العام) أقول : ترى ما الذي بقي من خيارات للغرب
المساكين ؟ !

وفي هذا السياق نرصد قطاعاً واحداً من عشرات تعرض فيه
بإيجاز: كيف استغلت الدعايات الصهيونية ما تملكه من وسائل الإعلام
المسموعة والمقروءة والمرئية - في سيطرة شبه مطلقة على الفنون
المختلفة من سينما و مسرح وغيرهما ، وعلى معظم وسائل النشر
والصحافة والطباعة ومؤسسات التعليم في الولايات المتحدة (التي تصنع
عقل الأمة وثقافتها) في توظيف بعض الأساطير الدينية في الكتاب المقدس؛
حيث تعمل هذه الأساطير في الحاضر والمستقبل ضد العرب والمسلمين ،
بحيث ينتهي الأمر باقتناع بعض رعوس الأمة الأمريكية بصحة هذه
الأساطير - على أنها حقائق قاطعة لا مفر من تحقيقها ، ومن ثم العمل بكل
طريق على تدعيم وصول بعض هذه الرعوس إلى رئاسة الأمة ، ليكون كل
منها سنداً لإسرائيل ، بحسب أن نجاته في الدنيا والآخرة ليس له إلا هذا
الطريق الذي يدعمها فيه لتكون أقوى بصورة مطلقة من مجموع كافة

العرف والمسلمين ! تمهيداً لتولى القوة الأمريكية بنفسها إبادة أعداء إسرائيل بقوتها النووية !

وفي سبيل التمهيد لذلك من أجهزة الإعلام الأمريكية ظهرت صورة العربي أو المسلم عموماً في صورة تجمع بين التخلف والإجرام والإرهاب والتطرف والشهوانية والعدوانية والرغبة في سفك الدماء ، كذلك أشاعوا أن النمط العربي والمسلم لا يعمل (العقل) كثيراً ، ولا يحكمه التفكير العلمي الموضوعي . . فهو أقرب إلى حيوان تحكمه غرائزه المتخلفة ، وينبغي أن يعامل على هذا الأساس .

وقد ساعدتهم على إقرار هذه الصورة أمور عديدة تزخر بها حياة العرب والمسلمين : في مقدمتها أن النظم السياسية التي تحكمهم يشيع فيها الحكم الدكتاتوري الذي يقهر شعوبها ، ويقل فيها من يعترف لها بحقوق الإنسان السياسية والاجتماعية ، ومن ثم كان سهلاً على الدعاية الصهيونية أن تظهر العرب والمسلمين في صورة قطعان بشرية متخلفة ، يحكمهم طغاة يُنغون إرادة شعوبهم ، ويقهرونها، ويستنزفون ثرواتها التي لا تعرف الفارق بين ما تملكه الأمة وما يملكه الحاكم وأسرته !

وقد كان لهذه الصورة أثر عظيم في تشكيل الوجدان العالمي ضد العرب والمسلمين . وعلى سبيل المثال فإسرائيل نفسها تملك السلاح النووي المدمر منذ عشرات السنين ، وترفض توقيع المعاهدة الدولية بعدم انتشاره ، كما ترفض التفتيش الدولي على منشأتها النووية - والعالم كله يرى ويسمع ولا يعترض، وفي مقدمته أمريكا- أما إذا فكرت دولة عربية أو إسلامية في أن تلحق بإسرائيل في ذلك فإنه تتصاعد الدعوات والدعايات- على مستوى العالم كله - تحذر من (القفلة النووية) (العربية)

أو (الإسلامية) - كما تطلق الدعايات الصهيونية - ولا يتوقف الأمر عند هذا، بل يتجاوزه إلى اعتداء على الأرض العربية أو الإسلامية لواء المشروع النووي تحت حجة أن التخلف العربي - حكماً ومحكومين - لن يحسن معه الحصول على سلاح نووي خطير معرض لإساءة العمل به من جانب هؤلاء المتخلفين ، ويسمع العالم ويسكت على هذا ؟

ومن أثر هذه الصورة للعربي والمسلم بعامة أنه عند المفاوضات معهم فإنه يكتفى بإقناع الحاكم دون الشعب ، لأن الدعاية الصهيونية الناجحة - حتى اليوم - تشيع أنه لا إرادة لشعوبهم أو لما في بلدانهم من مؤسسات ، فمتى أقنعوا الحاكم فليست هناك إرادة أخرى معه (لا شعب ولا مؤسسات) وذلك في مقابل ما تظهره الدعايات الصهيونية من أن (إسرائيل) هي وحدها من دول المنطقة التي يجرى الحاكم فيها على النمط الديموقراطي الذي يعرفه العالم الغربي ، وهذا يجعل إسرائيل تكسب من وجوه : أهمها أنها تريح احترام الحكومات وشعوب العالم الغربي - دون جيرانها من العرب والمسلمين - ومنها أنها يكون لها وحدها فرصة المناورة وتوزيع الأدوار عند المفاوضات ؛ لأن عندها شعباً وأحزاباً ومؤسسات حرة عديدة - بخلاف العالم العربي والإسلامي الذي يكفي فيه إقناع أو الضغط على الحاكم (وقد رأينا نموذجاً من ضغط إسرائيل والعالم على ياسر عرفات لمنع أي رد فعل فلسطيني على جرائم إسرائيل ، بحجة أنه (ياسر عرفات) لم يقم بما يكفي لمنع كافة ردود الأفعال الفلسطينية . . في الوقت الذي تكون فيه إسرائيل (بكافة رجالها ومؤسساتها) حرة تماماً فيما تمارسه من إرهاب تجاه الفلسطينيين .

وإذا نظرنا إلى ظروف انتشار اليهود في أقطار العالم كله - وبخاصة البلدان الغربية - وسيطرتهم على مجالات الثروة المالية والإعلام والفنون بها ، ووجود خطة تاريخية لهم - يعملون على تحقيقها جيلاً بعد جيل - فإننا نستطيع أن نفهم مجموع الظروف التي أتاحت لليهود (على وجه العموم) هذه السيطرة الإعلامية التي يحسنون توظيفها ضد العرب والمسلمين.

هذا فيما يتصل بالماضي والحاضر - أما ما يتصل بدعم هذه السيطرة في المستقبل فإن اليهود عملوا أيضاً على إحداث رافد جديد يدعم كراهية الغرب للعرب والمسلمين ، وقد حرصوا على أن يتداخل هذا الرافد مع معتقدات بعض الطوائف المسيحية البروتستانتية خاصة في أمريكا وأوروبا ، واستخدموا فيه ما ورد في (سفر الرؤيا) من (العهد الجديد) عن معركة (هرمجدون) التي زعموا أنها ستقع بين إسرائيل والعرب والمسلمين ، فيعود المسيح لإتخاذ إسرائيل ، وإعادة بناء هيكل سليمان محل المسجد الأقصى ، وحينئذ يحكم المسيح العالم ألف عام يتحول اليهود فيها إلى المسيحية⁽¹⁾.

وقد أشاعت الدعايات الصهيونية وأصداؤها في الغرب أنه قد اقترب أوان هذه المعركة بما لا يجوز معه إلا تدعيم إسرائيل لتتفوق على جميع قوى المسلمين والعرب تمهيداً للنصر الساحق في (هرمجدون) .

(1) فطر مثلاً : معركة آخر الزمان ونبوءة المسيح منذ إسرائيل ، ومراجعته . ويربط بعض الباحثين المعاصرين بين (نبوءة هرمجدون) في الفكر الغربي وعودة (المهدي المنتظر) في الفكر الإسلامي المقابل (مثلاً : المفاجأة للأستاذ محمد عيسى داود).

ومع كون هذا (أسطورة) لا دليل عليها من أى مصدر دينى صحيح - فإن أربعين مليون أمريكى (بعضهم وصل إلى منصب رئيس أمريكا) يؤمنون بها ، ويعملون ضد العرب والمسلمين بناء عليها.

ويمثل الرئيس الأمريكى الأسبق رونالد ريجان محطة بارزة فى هذا الطريق للهرمجدون ، من المفيد الوقوف عندها بتفحص دقيق - كما يقول الأستاذ محمد السماك- فعندما كان ريجان حاكماً لولاية كاليفورنيا كان من أتباع الصهيونية المسيحية ومن رعاتها ، وبقي على إيمانه هذا بعد انتخابه رئيساً للولايات المتحدة سنة 1980م ، وبعد التجديد له ولاية ثانية سنة 1984م ، وكان إيمانه يحمله على التمسك بأيديولوجية معركة هرمجدون الثورية التى ستقع فى سهل مجدو بين القدس وعكا . ويروى جيمس ميلز الرئيس السابق لمجلس الشيوخ فى ولاية كاليفورنيا فى عدد شهر أغسطس سنة 1985م (من مجلة سان ديغو San Diego Magazine الحادثة التالية : كانت تلك السنة الأولى فى الولاية الثانية من حاكمية ريجان - وكانت السنة الأولى التى ينتخب فيها ميلز رئيساً لمجلس شيوخ الولاية - كان الاثنان يجلسان جنباً إلى جنب فى مأدبة أقيمت فى سكرامنتو على شرف ميلز ، وفى أثناء الاحتفال سأل ريجان ميلز بصورة غير متوقعة تماماً إذا كان قرأ الفصلين 38 و 39 من سفر حزقيال Ezekiel ، فأكد ميلز أنه ترعرع فى بيت مؤمن بالكتاب المقدس، وأنه قرأ وناقش المقاطع من حزقيال التى تتحدث عن بأجوج ومأجوج التى تقول طائفة المؤمنين بالتدبيرية أن ذلك يعنى روسيا (عدة مرات) كما قرأ مراجع أخرى من نهاية الزمن فى الفصلين 16 و 19 من سفر الرؤيا Book of Revelation . فقال ريجان : إن حزقيال رأى فى العهد القديم المذبحة

التي مستمر عصرنا . ثم تحدث ريجان بتركيز لاهب عن ليبيا لتحويلها إلى دولة شيوعية ، وأصر على أن ذلك إشارة إلى أن يوم هرمجدون لم يعد بعيداً . - وعند ذلك بادر ميلز إلى تذكير ريجان بأن حزقيال يقول أيضاً : إن إثيوبيا ستكون أيضاً من بين قوى الشيطان ، وأضاف ميلز : إننى لا أستطيع أن أرى هيلاسيلسى (أسد يهوذا) يخوض مع زمرة من الدمى حرباً ضد (شعب الله المختار) . - إننى لا أعتقد أن ذلك ممكن .

غير أن ريجان أصرَ بقوله : أنا أعتقد ذلك ، وأظن أنه لا مفر منه، إنه ضرورى لتحقيق النبوءة بأن إثيوبيا ستكون واحدة من الأمم المعادية لله التي تحارب (إسرائيل) . وبعد ثلاث سنوات من هذا الحوار أشار ميلز فى مقالته إلى أن الشيوعيين أسقطوا هيلاسيلسى ، وأن ريجان كان سعيداً بأن يرى ما يبدو أنه تحقيق لنبوءة تتعلق بالمسيح.

كذلك فى العشاء الذى أقيم فى سنة 1971 ، تحدث ريجان عن هرمجدون نووية قادمة .

وقال ميلز إن حديث ريجان بدا كحديث مثير إلى طالب كلية ! حيث قال ريجان: إن جميع النبوءات التي يجب أن تتحقق قبل هرمجدون قد مرت: ففي الفصل 38 حزقيال أن الله سيأخذ أولاد إسرائيل الوثنيين حيث سيكونون مشتمين ويعودون جميعهم مرة ثانية إلى الأرض الموعودة ، ولقد تحقق ذلك أخيراً بعد ألفى سنة ، ولأول مرة يبدو كل شئ فى مكانه بانتظار معركة هرمجدون والعودة الثانية للمسيح.

وعندها ذكر ميلز ريجان بأن الشئ الوحيد الذى ينص عليه الكتاب المقدس بوضوح هو أن العودة الثانية للمسيح لا يعرف أحد متى ستحدث ،

فرد ريجان باتفاعلية المتعصب⁽¹⁾ بصوت عال : إن كل شيء سيأخذ مكانه ، لن يطول الوقت الآن ، إن حزقيال يقول : إن النار والحجارة المشتعلة سوف تمطر على أعداء (شعب الله) ، وأن ذلك يجب أن يعنى أنهم سوف يدمرون بالملح النووى⁽²⁾. إنهم موجودون الآن ، ولكنهم لم يكونوا موجودين فى الماضى⁽³⁾. وتابع ريجان يقول : إن حزقيال يخبرنا أن ياجوج وماجوج الأمة التى ستقود قوى الظلام الأخرى ضد إسرائيل سوف تأتى من الشمال ؛ إن أساتذة الكتاب المقدس يقولون منذ أجيال إن ياجوج وماجوج يجب أن تكون روسيا⁽⁴⁾.

وفى عام 1983م كشف ريجان عن أهمية الكتاب المقدس فى حياته قائلاً للمذيعين الدينيين " بين دفتى هذا الكتاب فقط توجد جميع الإجابات على جميع المشاكل التى تواجهنا اليوم " ⁽⁵⁾ وكتب ميلز فى تلك المقالة التى نشرتها مجلة سان دييجو أن ريجان وهو رئيس للولايات المتحدة أظهر بصورة دائمة التزامه بالقيام بواجباته تمثيلاً مع إرادة الله ، وذلك كـأى مؤمن آخر يحتل منصباً عالياً ، وقال ميلز فى المقال: " إن ريجان كان يشعر بهذا الالتزام بصورة أخص وهو يعمل على بناء القدرة العسكرية للولايات

(1) هكذا يسجل الراوى تمصّب ريجان وعصبانيته !

(2) ومن هنا لا تعجب من موقف الإدارة الأمريكية من أن إسرائيل تملك ماثل قبيلة نووية موجهة إلى المراسم العربية ، لكنها تشتمل عضباً وتصف أى مبنى فى لبة عاصمة عربية تنهبها بالرغبة فى صنع ما هو أنقى بكثير من هذه القنابل !

(3) انظر : الصهيونية المسيحية للأستاذ محمد السامك ص 73-76 وكتاب : المفاجأة للأستاذ محمد عيسى داود ص 537-538.

(4) الصهيونية المسيحية ص 76 والنظر : المفاجأة ص 538 .

(5) هل يقول أعتى (الأمسولين المسلمين) - كما يطلق عليهم الإعلام الغربى - أكثر من هذا عن كتابهم (القرآن) ؟ فنأمل !

المتحدة ولحلفائها * * صحيح أن حزقيال تنبأ بانتصار جيوش إسرائيل وحلفائها في المعركة الرهيبة ضد قوى الظلام ، ومع ذلك فإن المسيحيين المحافظين مثل رليمن لا يسمح لهم التطرف الروحي بأن يأخذوا هذا الانتصار كمسلمات ؛ إن تقوية قوى الحق لتربح هذا الصراع المهم هو في عيون هؤلاء الرجال عمل يحقق نبوءة الله المتجاسماً مع إرادته السامية وذلك حتى يعود المسيح مرة ثانية ليحكم الأرض ألف سنة (1).

ويرسم الذين يؤمنون بعودة المسيح (من أتباع الكنيسة الأمريكية التبديرية (2) سيناريو هرمجدون على النحو التالي) : (3)

- 1- قيام إسرائيل وتجميع اليهود من الشتات.
 - 2- إعادة بناء هيكل سليمان على أنقاض المسجد الأقصى.
 - 3- تعرض إسرائيل إلى هجوم كبير من الكفار، يقصدون (المسلمين).
 - 4- قيام دكتاتور أسوأ من هتلر بتزعم القوات المهاجمة ، وخضوع معظم العالم له.
 - 5- وقوع معركة هرمجدون النووية.
 - 6- نجات المؤمنين بعودة المسيح وحدهم بمعجزة إلهية * بينما يذوب الآخرون في الحديد المنصهر*.
 - 7- نزول المسيح ليحكم الأرض بعدل وسلام لمدة ألف عام حتى تقوم الساعة.
- وفي تفاصيل هذا السيناريو أن الكاثوليك وكذلك الأرثوذكس يفتقون

(1) انظر : قمرجين السابقين .

(2) Indispensationalism بمعنى أن * كل شيء في الكون مدبر وفق خطة شاملة مبرمجة *.

(3) كما يرسمه الفن هول لاندس.

فى المعركة إلى جانب المسلمين ! !

ويعلق الأستاذ السماك على ذلك بأن هذا السيناريو كان يمكن أن يكون مجرد خزعبلات دينية أو هلوسات ، ولكن عندما يكون من المؤمنين بها إيماناً شديداً وصادقاً شخصيات مثل الرئيس الأمريكى الأسبق ريجان ووزير دفاعه كسبار وينبرجر وغيرهما من كبار الشخصيات الأمريكية - قتلها تأخذ بعداً خاصاً - وعندما تتولى هذه الشخصيات توزيع نسخ من كتاب هول ليندمسى على كل أعضاء البيت الأبيض ، وموظفى البنتاجون ، وقادة الجيوش الأمريكية ، وعلى جميع أعضاء الكونجرس (الشيوخ والنواب) ، وعلى حكام الولايات ، وكل الشخصيات النافذة ؛ عندما يحدث ذلك بهذه العلانية (المجهولة فى الشرق العربى على الأقل) - فإن السياسة الخارجية للولايات المتحدة فى الشرق الأوسط تصبح مجرد ترجمة لهذا المفهوم الإيجلى المتهود للمسيحية ⁽¹⁾.

وفى هذا الإطار يستطيع المسلم أن يفهم : كيف يقسو قلب الإدارة الأمريكية، ويهون عليها الدم العربى والإسلامى ، ويغلب البرود التام على مشاعر أفرادها وتعليقاتهم على ما يلقاه المواطن الفلسطينى - بصفة يومية - من قتل ، وتشريد ، وهدم ، وتخريب ، وإذلال - لا ينجو منه حتى الأطفال - وتستخدم فيه أشد آلات الحرب ضراوة مما زودت به الإدارات الأمريكية المتتابة إسرائيل ! ذلك أن التفسير الوحيد له يكمن فى النظرة إلى هذا كله على أنه (بروفات أولية) تمهد لهمجدون الآتية !

⁽¹⁾ انظر المرجعين السابقين . . وبداعة فإن المسلمون نشأ بينهم أيضاً فكر اعتقادى مقابل يعتمد على أحاديث عود (المهدى المنتظر) ويستخلص منها - ومن آثار أخرى - ما يدل على أن الفئة المنتصرة يقيناً فى معركة آخر الزمان إنما هم المسلمون بزعامة المهدى المنتظر، وأن الله تعالى سيضرب أمريكا (أكبر أنصار إسرائيل) ضربات فدرية قاصمة تلحقها بماد الأولى . . الخ (انظر : لقائمة الصغرى على الأبواب للدكتور فاروق السوفى ، ومعركة الوجود بين القرآن والتلمود للدكتور عبدالستار فتح الله).

الاتجاه الباطني عند ابن عربي (نموذج من كتاب روح القدس)

أ.د. حامد طاهر *

أولاً : كتاب روح القدس وأهميته

يمتاز كتاب روح القدس في مناصحة النفس بأنه أحد الكتب القليلة التي حدد فيها ابن عربي زمان تأليفه ، ومكانه ، وسببه ، والشخص الذي كتب من أجله . وربما نتج ذلك عن أن الكتاب ، في صورته العامة ، عبارة عن رسالة ، قدم فيها ابن عربي من مكة سنة ستمائة هجرية تقريراً عن نتائج رحلته في المشرق إلى صديقه عبدالعزيز المهدوي المقيم في تونس. والكتاب يمثل رد فعل من جانب مؤلفه الأندلسي ، حين اصطدم في كل من مصر ، ومكة بفكرة مشوهة عن تصوف بلاده ، وبأسلوب مختلف عما نشأ عليه ، فاتبرى يصحح الفكرة المشوهة ، ويوضح - من وجهة نظره - الطريق الصوفي الصحيح .

* أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية العلوم
ونائب رئيس جامعة القاهرة

وهو يعكس بوضوح روح صاحبه الثائر على الأوضاع السائدة فى عصره ، فلا يقتصر هجومه على الصوفية وحدهم ، وإنما يشمل كذلك الحكام ، والفقهاء ، ويحمل على أصدقاء الغرض والمداينة ، ويهزأ من مجادلةة التقليديين فى غيبتهم ، ثم هو لا يخجم أحياناً عن تشبيه عامة الناس بالبهائم ، لأنهم - على حد تعبيره - لا يعرفون مواقع أسرار العالم مع الله .

ويُعد الكتاب أحد المصادر الأساسية فى تصوير البيئة الصوفية الأندلسية ، خلال الربع الأخير من القرن السادس الهجرى ، وذلك بما احتواه من تراجم لشيخ ابن عربى وأصحابه تجاوزت الخمسين ، ويُنسب أن يعثر الباحث على كثير منها فى كتب الطبقات ، ومما يزيد من قيمتها التاريخية أنها كتبت نتيجة معايشة مباشرة لأصحابها .

كما ينفرد روح القدس بإيراد تلك التجربة التى عاها ابن عربى فى مكة ، وهى التى راح خلالها يطبق على " نفسه " منهج التحليل الاستبطانى ، الذى وضع الحارث المحاسبى أساسه النظرى من قبل ، وقدم فيها ابن عربى عدداً من الاعترافات الذاتية الفريدة .

ومن خلال التفصيلات الدقيقة التى وردت فى تراجم شيخ ابن عربى وأصحابه ، وكذلك فى تجربته النفسية بمكة - يمكن تصوير جزء كبير جداً وحقيقى ، من شخصية هذا الفيلسوف الصوفى ، وخاصة فى تلك الفترة الهامة من تكوينه الروحى ، وبذلك يُعد الكتاب مصدراً لا يستغنى عنه كل من يتصدى للكتابة عن حياة ابن عربى ، من حديثه هو عن نفسه .

ولقد أثار الكتاب مسألة السماع الصوفى ، فكشف عن بواعثه ، وفصل أنواعه ، وحدد موقف ابن عربى منه ، فضلاً عن رسمه - من

الوجهة التاريخية - صورة حية لما كان عليه هذا التقليد في المشرق .
كما تعرض لفكرة الإنسان الكامل بالتفصيل ، وعلى قدر من
الوضوح ، ربما يقتضيه الدارسون في كتب ابن عربي المشهورة ،
كالفتوحات المكية ، وقصص الحكم . ومن المرجح أن هذه الفكرة تعتبر
الغاية من مذهب وحدة الوجود كله ، الذي يُعد ابن عربي أكبر فيلسوف
قدّمه إلى العالم الإسلامي .

تلك هي أهمية روح القدس ، كما تبدو من العرض العام لمحتوياته .
وابن عربي ، عندما يحدثنا عن بعض الجوانب الأخرى لهذه الأهمية ، يقول :
" وأما هذا المدرك (سر الأكوهية المثبوت في الإنسان) الذي أومأنا إليه ،
فبعيد أن تسمعه في غير هذه الرسالة على درج هذا التحقيق . لكن تجده
مبدئاً في أشياء كثيرة ، يُومأ إليها ، ولا يُوضّح مثل هذا التوضيح " (1) ،
ويخاطب صديقه المهدي عن قيمة روح القدس ، قائلاً : " واعلم أن هذه
الرسالة من أعظم من الله عليك ، ومن أسنى تحفه إليك " (2) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن القراءة المتسعة لروح القدس ، ربما
رأت فيه نوعاً من التفكير ، نظراً لعدم الترتيب المنظم لموضوعاته ،
أو لمست فيه شيئاً من السطحية ، قد يوحى بها عنوانه : " في مناصحة
النفس " . غير أن الدراسة التحليلية تؤكد الوحدة المنطقية ، والنفسية معاً ،
التي يتمتع بها الكتاب ، ذلك أن ابن عربي ، يمتاز - إلى جانب أسلوبه
العلمي الدقيق - بمنهج نفسي ، يقول عنه الأستاذ الدكتور محمود قاسم :
" لقد كنت أعجب قبل أن يكشف لي عن منهجه الذوقي كيف استطاع أن يبني

(1) روح القدس ص 157 ، من تحقيقنا له (رسالة ماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة) وهي نفس
نحويل إليها طوال البحث .

(2) روح القدس ، ص 211 .

هذا البناء المحكم المتسق الذي تتجمع فيه تفاصيل الفكر الإسلامي ، وتفاصيل غيره ، في هذه الوحدة المتكاملة المتجانسة التي لا يكاد ينبو منها تفصيل عن أخيه ، فعلمت أن بحار فكره ، أو تياره النفسي إن شئت ، قد اتسق على أساس ضربه ، أو رمية ، ثم فصكه تفصيل الواثق بما كشف له عنه تلك النظرة أو الرمية⁽¹⁾.

وروح القدس بهذا لا يخرج عن منهج ابن عربي المطرد في سائر مؤلفاته ، فضلاً عن أنه يعتبر أحد الكتب التي يمكن الاعتماد الكامل عليها - وخاصة بعد تحقيق نصه على مت مخطوطات - في استخلاص بعض عناصر فلسفته الصوفية .

لقد نال كتاب روح القدس في حياة مؤلفه قدراً لا بأس به من الاهتمام ، إذ بلغت السماعات على النسخة ، المعتمد عليها بالدرجة الأولى في التحقيق ، عشر سماعات ، كان أولها سنة ستمائة هجرية أي في عام تأليفه ، وآخرها سنة أربع وثلاثين وستمائة ، أي قبل وفاة ابن عربي بأربع سنوات فقط ، كما تجاوز عدد السامعين خمسين شخصاً . ولعل تعدد نسخ الكتاب فيما بعد ، يضيف إلى ما سبق قدراً آخر من الأهمية.

وفيما يتعلق بامتداد أثر الكتاب ، حتى عصرنا الحاضر ، يقول الأستاذ الدكتور شكرى فيصل : " ولقد عرفت دمشق جماعات من الناس الذين يحبون التصوف ، كانت تقطع ليالي أسماها في قراءة هذا الكتاب ، تختاره من دون غيره من الكتب الأخرى ، لئسره من ناحية ، ولهذا الأثر القوي السريع الذي يخلقه من نحو آخر " (2).

(1) دراسات في الفلسفة الإسلامية . دار المعارف . طابعة . الفصل العاشر : موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ص 330.

(2) دراسة عن روح القدس في صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمطرد . مجلة 14 ، ص 70.

ثانياً : الاتجاه الباطني في " روح القدس "

يعتبر الاتجاه الباطني إحدى العلامات البارزة في كتابات ابن عربي كلها . ولكن ارتباطي هنا بدراسة كتاب واحد من كتبه ، هو روح القدس ، يجعلني أخصص الحديث هنا عن هذا الاتجاه في إطاره فقط ، وليس معنى هذا ألا أستعين بكتب ابن عربي الأخرى ، وإنما أن تتم هذه الاستعانة على اعتبار أن نصوص روح القدس هي دائماً الأساس الذي يدور حوله التحليل والمقارنة .

وسوف أقسم هذا الاتجاه الباطني إلى جاتين : الأولى يتمثل في العناصر التي كونته ، والثاني في الأسلوب الذي عرض به . أما الجانب التاريخي ، فهو ما يحدد مساره الأستاذ الدكتور محمود قاسم حين يقول : " في أثناء القرنين الثالث والرابع الهجريين ، تحدثت ملاح فلسفة باطنية في العالم الإسلامي ، وتميل إلى اعتقاد أن هذه الحركة الفلسفية كانت نتيجة طبيعية لاتجاهات بعض الفرق الغالية في القرنين الأول والثاني " (1) كذلك فإنه يضع أيدينا على أبرز من حملوا لواء هذا الاتجاه الباطني، عندما يقول: " وهو المذهب الذي نجده - بصورة متفاوتة - عند إخوان الصفا ، والفارابي، وابن سينا ، والسهرودي المقتول ، وابن مسرة ، وربما عند ابن طفيل الأندلسي أيضاً ، وكذلك نستطيع أن نتبين عناصره لدى بعض المتصوفة كالحلاج وغيره " (2).

(1) دراسات في الفلسفة الإسلامية (دار المعارف ط. رابعة) فصول السادس : الاتجاه الاشرافي في الفلسفة الرئيس ابن سينا ص 217.

(2) نفس المصدر ، نفس الصفحة.

والذى أحاول إثباته هنا ، هو أن هذا الاتجاه الباطنى موجود بجميع عناصره وأساليبه فى كتابات محبى الدين بن عربى ، وأنه على الرغم مما بدا لبعض الباحثين من أن كتاب روح القدس ، بصفة خاصة ، خالٍ تماماً من مثل هذا الاتجاه ⁽¹⁾، فإن هذه الدراسة تتجه إلى إثبات العكس من ذلك .

1- عناصر الاتجاه الباطنى فى روح القدس :

أولاً : تفرغ بعض المبادئ والعبادات الإسلامية من محتواها الدينى العملى ، وإضفاء طابع عرفاتى مجرد عليها ، وذلك عن طريق تأويلها تأويلاً خاصاً جداً .

فبالنسبة للمبادئ الإسلامية ، نجد لدى ابن عربى فى روح القدس ، تفسيراً صوفياً لخلافة أبى بكر ، رضى الله عنه ، يجردها من أساسها الذى قامت عليه ، وهو الشورى من أجل اختيار الأصلاح لتولى الحكم . فهو يعتبر أبى بكر أحد كبار العارفين ، ويصفه بأنه " صاحب السر " الذى وقف يوم وفاة الرسول ﷺ موقفاً ثابتاً ، على حين " ذهل من كان عندنا أقوى الأقوياء [يقصد عمر بن الخطاب] فما بالك بالضعفاء " ⁽²⁾. أما هذه القوة الإلهية ، فيرى ابن عربى أنها نتيجة زهده فى القوت ، وسوقه جميع ما ملكت يده لله ورسوله ، وهى فى الوقت نفسه تعدّ إحدى مظاهر الفتح الإلهى ، الذى اختصه الله به من قبل " فمَلَكه مفتاح التابوت ، فمن غيرته عليه وأمانته : إخفاؤه إياه إلى يوم فقد صاحب رسالته ، ففتح تابوت صدره ، وأبدى مكنون سره ، ونبه بعلمه على مكانته من الله وقدره ، وأقر

(1) نظر دراسة الأستاذ الدكتور شكرى فيصل عن كتاب روح القدس . صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمطرد ، ص 9 ، المجلد 14 .

(2) روح القدس ، ص 68 .

له الفاروق بالشرح ، لما بدت لعينه أعلام الفتح . ولم يزل الصديق مفتوحاً له من قبل ذلك من حين ملك المفتاح ، ورسم في ديوان الممالك . وإتما كان ينتظر رحلة العزيز السيد ﷺ إلى حضرة الرقيق الأعلى المالك * (1) . ولا شك أن هذا يعني أن خلافة أبي بكر تعتبر حلقة طبيعية في سلسلة الخلافة الكبرى عن الله في الأرض ، وتحقيقاً للفكرة القائلة بمسويان النور المحمدي في العارفين ، وانتقاله بينهم تبعاً لمبدأ الوراثة الروحية التي تتناهي تماماً مع مبدأ الشورى في الإسلام . يقول ابن عربي عن أبي بكر : " فحلاه الله زينة الرسول ﷺ ، لما شاركه في نوره وطينته ، ثم سلك في الهين والتلين على مدرجته ، لما عاد له أن يكون معه ، وفي درجته " (2) . أما بالنسبة للعبادات ، فالمثال هنا عن الصدقة ، ودعوة الإسلام ألا يخرجها المسلم إلى الغرباء قبل أن يكفى منها أهله أولاً ، فالآية تقرّر أن الأقربين أولى بالمعروف ، والحديث النبوي يأمر المتصدق أن يبدأ بنفسه ، ثم بمن يعول . لكن ابن عربي يقارن في هذا المجال بين صاحب الحال من الصوفية ، وهو الذي يفرق بين نفسه ، وبين غيره فيعامل نفسه بالشفقة وغيره بالإيثار والرحمة — وبين صاحب المقام الذي يعتبر " نفسه " أجنبية عنه ، لا فرق عنده بينها وبين نفوس العالم . فما يلزمه في حق نفوس الغير من الرحمة والشفقة ، يلزمه في حق نفسه وبناء على ذلك يرى ابن عربي أن :

الصدقة — هي العلم اللدني الذي يمنحه الله للعارف ، وهي تشبه الرسالة .
المتصدق — هو العارف الذي يشبه الرسول في ضرورة تأدية ما عنده

(1) السابق ، ص 66 .

(2) السابق ، نفس الصفحة .

من الله للناس.

" الاقربون أولى بالمعروف " ، " ابدأ بنفسك ثم بمن تعول " - أي قسّم هذا العلم لنفسك أولاً باعتبارها أجنبية عنك ، ولائها أول مسائل يقابلك ، فهي قريبة ، وتستحق أن تمنحها تلك الصدقة . (1)

وهنا يبلغ ابن عربي الغاية في التأويل الباطني ، حين يقبّل إحدى الحقائق الأخلاقية الثابتة لدى جميع الناس رأساً على عقب ، محاولاً إثبات أن الأثرة ، وهي طبيعة مذمومة ، أفضل من الإيثار ، الذي هو خلق محمود ، فهو يدعونا أن نتأمل كيف اشترك العامة الذي يؤثرون أنفسهم ، فيبدأون بالجود عليها ، ثم يتعدونها بعد ذلك إلى غيرهم - مع العارفين الذين يمنحون أنفسهم " الأجنبية عنهم " أولاً أسرار العلم الوارد عليهم من الله . والفارق الوحيد بين الطائفتين هو أن العارفين يفعلون ذلك ، وهم على علم بحقيقة الأمر ، أما العامة " فإنما يتصرفون تحت حكم هذه الحقيقة ، وهم لا يشعرون " . (2)

ثانياً : أن هذا الاشتراك بين العارفين والعامة في إحدى المسائل يستتبع الحديث عن ظاهرة أخرى ، وهي تحول محرمات الطريق الصوفي إلى مباحات بالنسبة لمن وصلوا إلى نهايته ، وهم العارفون . فمثلاً على حين يباح لهم السماع ببعض الشروط ، يحرم تماماً على المريدين كما سبق (3) . والمثال التالي من الفتوحات (4) ، وهو ينهي المريد عن قبول المال ونحوه من النساء - إلا بشرط - خوفاً عليه من الميل الطبيعي

(1) السابق من 58 ، 59 .

(2) السابق ، من 59 .

(3) قدر من 37 دراستنا لكتاب روح القدس .

(4) 192 / 2 .

إليه، لكنه يبيح ذلك للعارف مطلقاً . ومن الطريف أن يعتمد كل من الشرط والإباحة على إحدى أفكار مذهب وحدة الوجود . يقول ابن عربي : " ولا ينبغي للمريد أن يأخذ رفقاً من النساء - حتى يرجع هو في نفسه امرأة ، فإذا تأتت والتحق بالعالم الأسفل ، رأى تعشق العالم الأعلى به ، وشهد نفسه في كل حال ووقت وورد منكوحاً دائماً ، ولا يبصر لنفسه في كشفه الصوري وحاله ذكراً ، ولا أنه رجل أصلاً ، بل أنوثة محضة ، ويحمل من ذلك التكاثر ويلد ، وحينئذ يجوز له أخذ الرفق من النساء ، ولا يضره الميل إليه وحبه . وأما أخذ العارفين فمطلق ، لأن مشهودهم اليد الإلهية المقدسة ، المطلقة في الأخذ والعطاء " .

وهكذا يبدو أن محرمات الطريق الصوفي تتحول في النهاية إلى مباحات ، يحق للعارفين أن يمارسوها دون أدنى حرج ، وسوف تكون الحجة عندئذ ، أنهم يشهدون الله لهم في كل شيء . وهذا هو ما يؤكد ابن عربي في روح القدس حين يقول : " وقد رأيت قوماً من أهل التمكن والتحقيق والمعارف قد فعلوا ذلك : أكلوا الشهى من الطعام الغالي ثمنه ، وشربوا اللذيذ من الشراب ، ولبسوا الرقيق الرفيق من الثياب ، وربما شيدوا البناء وأحكموه ، ورفعوا سقف بيوتهم إلى حيث لا يحتاجونه ، وذلك عن أمرهم بذلك ، أو عن استحسانهم له ، وسكوتهم عليه ، ولم يبدلوا بعد المعرفة والتحصيل لمقام التمكن ، إلى ما كاتوا عليه في بدايتهم من ترك الأسباب ، وطرح الرقاع بعضها على بعض " (1) ويقرر في موضع آخر (2) أن التعميم لا يحجب عن الله .

(1) روح القدس ، ص 46 .

(2) نفس المصدر ، ص 48 .

وهنا نقطة جديرة بالملاحظة ، وهي أن ابن عربي يقول فسى روح القدس ⁽¹⁾ : "إن الغنى يزور الزاهد . والأمراء الصادقين يزورون الفقراء الصادقين " ومع أنه يلمح بهذا إلى فكرة تجلى الله فى الفقير بالذات ، أكثر من تجليه فى غيره ، فإن النص التالى من كتاب التدبيرات الإلهية ⁽²⁾ يوضح الغرض الحقيقى من ذلك . يقول ابن عربى مخاطباً الصوفى : "فعلبك بالإعراض عن الدنيا تأتاك خادمة راغمة . والذى يصل إليك وأنت مقبل عليها هو الذى يصل إليك منها ، وأنت معرض عنها " فهل يتضح الآن ما قيل عن هذا المذهب من أنه "أقرب إلى المادية منه إلى شئ آخر ، رغم أنه قد يظن أنه أكثر إيفالاً فى الاتجاه الروحى ، بسبب ما ضمه فى تياره من بعض العناصر الصوفية والأخلاقية " ⁽³⁾.

ثالثاً : التهوين من شأن العمل ، كمرحلة أولى لهدم فكرة العمل أساساً . وأساليب ابن عربى فى هذا المجال كثيرة . ومنها فى روح القدس: وضعه الأحوال الصوفية والمقامات فى مستوى أعلى من الأعمال ، وذلك فى سبيل الوصول إلى مشاهدة الله ، والفناء فيه ، أو الاتحاد به . وكذلك تأكيده على أن رد النفوس على الله تعالى بالإيجاب ، حينما سألها (ألسنت بربكم ؟!) يعتبر " عملاً كاملاً " سوف يجدونه إذا رجعوا إليه ، " لأن قولهم "بلى" عمل من الأعمال ، وعندى يجدونه إذا رجعوا من غير نقص فيه ولا إخلال " ⁽⁴⁾ والنتيجة أن هذا الأساس ما دام قد وضع ، فأى قيمة بعد ذلك لكفر أو إيمان، وبالتالي لعمل طاعة أو تجنب معصية.

(1) نفس المصدر ، ص 175.

(2) طبعة لندن سنة 1336 هـ ، ص 148.

(3) دراسات فى الفلسفة الإسلامية للأستاذ الدكتور محمود قاسم . الفصل السادس ، ص 217.

(4) روح القدس ، ص 213.

وليست هذه النتيجة من استنباطي الخاص . وإنما هي إحدى النتائج التي عمل ابن عربي كثيراً من أجل الوصول إليها بمختلف الوسائل الفكرية، وهما هو ذا يصرح بها في نص هام من الفتوحات ⁽¹⁾ ، فيقول : " فإذا وقع الجدار ، وانهدم السور ، وامتزجت الأنهار ، والتقت البحار ، وعدم البرزخ – صار العذاب نعيماً ، وجهنم جنة ، فلا عذاب ولا عقاب ، إلا نعيم وأمان ، بمشاهدة وترتم أطياف بالخان ، على المقاصير والأفنان ، ولثم الحور والولدان ، وعدم مالك ، وبقي رضوان ، وصارت جهنم تتنعم في حظائر الجنان ، واتضح سر إبليس فيهم ، فإذا هو ومن سجد له سيان ، فأتتهما ما تصرفا إلا عن قضاء سابق ، وقدر لاحق ، لا محيص لهما عنه ، فلا بد لهما منه " .

ولا شك في أن الجزء الأخير من هذا النص يقرر أيضاً فكرة جبرية خالصة ، تعتبر العمل لوناً من التصوف الطبيعي الذي تستلزمه حقيقة الأشياء ذاتها ، كما فطرها الله عليها منذ الأزل . ⁽²⁾

رابعاً : تعتبر قوة العلاقة التي يقيمها ابن عربي بين كل من النبوة والولاية إحدى الظواهر الهامة للاتجاه الباطني لديه . وقد يقال إن ابن عربي قد فرق أحياناً بين الولي والنبى ، ولكن ماذا تصنع هذه التفرقة أمام قوله عن نفسه ، وقد ارتفع إلى مرتبة يروى فيها عن الله ما يتلقاه منه على نحو مباشر : " ناداني الحق في سرى : عبدى ، وعزتى وجلالى ومجدى ، وعظيم سلطاني وعلو جدى ، لا نال معرفتى ، ولا نيل ما عندي ،

⁽¹⁾ 114 / 1 .

⁽²⁾ فطر : مقدمة الأستاذ الدكتور أبو فعلا علفي للنصوص الحكم (ط دار إحياء الكتب العربية سنة 1946) ص 39 ، 40 وكذلك : بحث الأستاذ الدكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق من الصوفية عند ابن عربي . كتاب التذكارى عنه ، ص 179 .

من جزيل وعدى، إلا حتى يتصف فى هذه الدار الدنيا ما يتصف به أهل الشقاء فى الدار الأخرى، من الخشوع ذلة وافتقاراً، والبكاء دمعاً مدراراً، والزفريات المتصاعدة، وتنضيج الكبود، وتنضيق الجلود، وتنقص العيش التكدس. بهذا حلت أوليائى وأنبيائى، لما سبق لهم عندى من المساعدة، بعد جهد ومكابدة، وشد أحجار على البطن. قاساه الرسول السيد المطيع، فتح له مع أصحابه فى لبن وتمر، دون لحم، ولا خبز بَرَّ (1).

فإذا ما تجاوزنا عن ذلك الأسلوب الذى يشبه، إلى حد كبير، الحديث القدسى الذى يرويه الرسول ﷺ عن الله تعالى، فكيف نتقبل تسويته بين الأنبياء والأولياء فى ذلك المنهج القاسى الذى يأخذون به أنفسهم، حتى يفتح لهم. بل إن ابن عربى يقرر أن الرسول ﷺ نفسه قد التزم هذا المنهج، وكانت النتيجة أن فتح له فى لبن وتمر (إشارة إلى حياة التقشف البسيطة) وهذا مما قد يثير مشكلة اكتساب النبوة، وإن كان ابن عربى قد صرح باستعاضته من القول به، عندما كان حديثه يؤدى إلى ذلك (2). لكن يبقى ارتفاعه بالولاية الصوفية إلى مرتبة قد تساوى النبوة، إن لم تكن امتداداً لها. يقول ابن عربى: واعلم أن النبوة والولاية تشتركان فى ثلاثة أشياء:

الواحد: فى العلم من غير تعلم كسبى.

والثانى: فى الفعل بالهمة فيما جرت العادة ألا يفعل إلا بالجسم، أو لا قدرة للجسم عليه.

الثالث: فى رؤية عالم الخيال فى الحس.

(1) روح القدس، ص 214.

(2) رسالة ابن عربى فى لبن وتمر (مخطوط بالأثر) ورقة 53/أ.

ويُفترقان بمجرد الخطاب، فإن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي⁽¹⁾، ويذكر ابن عربي أن أحد منازل التصوف، وهو منزل الألفة مثلاً، إذا دخله العارف "اجتمع فيه مع جماعة من الرسل والأنبياء، واستفاد من ذوقهم الخاص علوماً لم تكن عنده، فتصير له كشفاً، كما كانت لهم ذوقاً.. حتى أن صاحب هذا الكشف لو لم يكن مؤيداً في كشفه لادعى النبوة"⁽²⁾ كما أن منزل العارفين الجبريلي يفيد من دخله معارضة القرآن كما فعل الحلاج، وكالمهذب بن ثابت الحلوي، الذي يقول عنه ابن عربي: "لقيته بالموصل سنة 601هـ. عارض القرآن. سمعته يتلو منه سوراً. وكان في مزاجه اختلال، إلا أنه كان من أزهد أناس، وأشرفهم نفساً"⁽³⁾ وهناك أيضاً منزل سر، دخله ابن عربي نفسه مرتين، يذكر أن إحداهما كانت سنة 591هـ، وهو يتحدث عن نفسه قائلاً: "وفي هذا المنزل صرت نوراً كما قال ﷺ في دعائه: واجعلني نوراً"⁽⁴⁾.

وتتضح فكرة التسوية بين الولاية والنبوة أكثر، عندما يفصل ابن عربي القول في أن مميزات الأولياء تعتبر جزءاً من أجزاء النبوة⁽⁵⁾، على اعتبار أن جبريل إذا كان قد انقطع عن النزول إلى الأنبياء "فما انقطع عن صدور الأولياء الإلهام"⁽⁶⁾ الذي يعنى عند ابن عربي "صفاء المحل لإدراك الصور، وكل ملك"⁽⁷⁾. والأخطر من هذا أن الذوق الصوفي يعدّ

(1) رسالة الأتوار فيما يمتح صاحب لخلوة من الأسرار ص 15 - رسائل ابن عربي ج1.

(2) الفتوحات 2/ 605.

(3) نفس المصدر 3/ 17.

(4) نفس المصدر 3/ 187.

(5) نفس المصدر 4/ 27، 28.

(6) رسالته في ابن صبه (محفوفة بالأثر) ورقة 41/ ب، 42/ أ.

(7) رسالته في ابن صبه (محفوفة بالأثر) ورقة 46/ ب.

طريقاً يأخذ منه العارف أحكام الشريعة دون الاستعانة بالعلماء الذين حفظوها عن الرسول ﷺ ، وكذلك يصحح به الأحاديث النبوية، دون الرجوع إلى أدق علم وضعه المسلمون ، وهو علم مصطلح الحديث . يقول ابن عربي: " وهذا عندنا ذوق محقق. فإنا أخذنا كثيراً من أحكام محمد ﷺ المقررة في شرعه عند علماء الرسوم، وما كان عندنا منها علم ، فأخذناها من هذا الطريق ، ووجدناها عند علماء الرسوم ، كما هي عندنا . ومن تلك الطريق ، نصحح الأحاديث النبوية ، ونردها أيضاً إذا أعلمنا أنها واهية الطريق" (1).

وربما كان من الجدير بالذكر بعد ذلك أن أشير إلى تلك الجراءة التي يحدثنا بها ابن عربي عن نفسه في روح القدس حين يقول : " ولا أشك البتة في أنني من أهل الجنة، كما لا أشك في نبوة محمد ﷺ والتواضع الذي يبدو من قول الرسول ﷺ: لن يدخل أحداً عمله الجنة . قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ ! قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمته " (2).

خامساً : من أهم عناصر المذهب الباطني محاولة هدم فكرة تمييز الرسل بالمعجزات ، وقد سارت هذه المحاولة في طريقين : طريق مباشر بتفسير المعجزات تفسيراً طبيعياً (3) وطريق غير مباشر بإسباغ الكرامات

(1) فتاوحات 1 / 224.

(2) الحديث (في البخاري ومسلم) ويقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون : لابد لمؤرخ صوفية أن يعترف - وإن شق عليه ذلك - بالمكان الملحوظ الذي يحتله مذهب " فولاية " وتأثير العظم الذي أملاه في نتائج العملية ، كالمضروب المطلق لمسلطان طائفة مجنونة من الناس ، والاعتقاد على فضلهم ، والجمع إلى قلوبهم ، وتعظيم بقاياهم ، وحسب كل قدرة عقلية أو روحية على خدمتهم " صوفية في الإسلام ، ص 136.

(3) وهذا بالإضافة إلى ما ينكره الفزقي عن تأويل القباطية للمعجزات بصورة عقلية - فضائح القباطية ص 57 وما بعدها .

على الأولياء، وهو الأمر الذي يجعلهم يتساوون مع الرسل، إن لم يفوقوهم.⁽¹⁾

وأضيف هنا أن روح القدس قد اشتمل على الطريقتين معاً . أما الطريق الأول فيتمثل في تفسير ابن عربي للحديث الذي يدور حول استسقاء الرسول ﷺ لرجل قدم إليه من نجد ، فطلب منه أن يدعو الله ليغيث قومه من الجذب الذي أصابهم نتيجة احتباس المطر ، فدعا له الرسول ﷺ ، ورجع الرجل ، وقد أمطروا ، فأحيوا عامهم ذلك ، ثم رجع من عام قابل ، فقال : يا رسول الله ، دعوت لنا عام الأول ، فداع الله لنا ، فقال رسول الله ﷺ : أغيث كفيث للكفار . لا ، ارجع .⁽²⁾

ويعلق ابن عربي على ذلك بأن استسقاء الرسول ﷺ في العام الأول، وامتناعه في العام الثاني – إنما قاما على أساس علمه بمقادير تنزل الأمطار من السماء . فهو يقول : لما علم ﷺ أن تنزل الأمطار عند الله بمقدار ، وأن ذلك لم تجر بنزوله الأقدار ، أردعه بقوله : أغيث كفيث الكفار ، فأدرج له العلم في موعظة زاجرة *⁽³⁾.

يقول الدكتور محمود قاسم : " ونحن نعلم أن كل معجزة يمكن تفسيرها علمياً ، وتبعاً للقوانين الكونية ، لا تستأهل الوصف بأنها معجزة ، ذلك أن التفسير العلمي معناه إرجاع الأشياء إلى قوانين الطبيعة ، وليس في ذلك ما يعد خارقاً للعادة ، أو يكون فوق مستوى البشر *⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ دراسات في الفلسفة الإسلامية . الفصل السادس ، ص 224 ، 228 - 230 .

⁽²⁾ روح القدس ، ص 79 .

⁽³⁾ نفس المصدر ، ص 81 .

⁽⁴⁾ دراسات في الفلسفة الإسلامية . الفصل السادس ص 228 .

وفي الحقيقة ، يرى ابن عربي أن خرق العادة هذا لا وجود له فالأمر جديد أبدا ، ما ثم ما يعود ، فما ثم خرق عادة . وإنما هو يظهر زى مثله ، لا عينه . فلم يعد ، فما هو عادة . فلو عاد لكان عادة . والحجب الناس عن هذه الحقيقة " ثم يضيف ابن عربي قائلا : " وقد نبهتك على ما هو الأمر عليه إن كنت تعقل ما أقول . . . فالممكنات غير متناهية ، والقدرة نافذة ، والحق خالق ، فأين التكرار ؟ ! إذ لا يعقل إلا بالإعادة ، فالإعادة خرق العادة " (1).

وأما بالنسبة للطريق الثاني ، وهو إسباغ الكرامات على الأولياء ، فهذا ما وجدناه بصورة واضحة لدى شيوخ ابن عربي وأصحابه ، الذين تحدث عنهم في روح القدس (2) ، كما يمكننا أن نعر عليه لدى ابن عربي نفسه ، عندما يقول : " ونحن نمشي في الهواء بلا شك . وقد رأينا خلقا ممن يمشي في الهواء ، في حال مشيهم في الهواء (3) . وهو يرجع المسبب في ذلك إلى تبعيته محمد ﷺ ، من الوجه الخاص الذي له هذا المقام ، بل إنه يؤكد صراحة اشتراك الصوفية مع الرسل في اختصاصهم بهذا المقام ، حين يقول : " فنحن مع الرسل في خرق العوائد الذين (كذا) اختصوا بها من الله ، وظهر أمثالها علينا بحكم التبعية " (4).

(1) الفتوحات 2 / 372 . وقطر شرح الطوسي لعبارة ابن سينا : (ولعلك قد يهلكك من العارفين لغير تكاد تأتي بقلب العادة) بقوله : " وإنما قال - تكاد تأتي بقلب العادة - لأن تلك الأعمال ليست عند من يقف على علوها الموجبة لها خارقة للعادة ، وإنما هي خارقة بالقبول إلى من لا يعرف تلك العمل .

(2) قطر ص 79 ، 80 ، من دراستنا لكتاب روح القدس .

(3) الفتوحات 1 / 225 .

(4) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

لقد تمنى أحد الباحثين المعاصرين لو أمسك كتاب تراجم الصوفية عن ذكر مثل هذه الخوارق ، التي يرى أنها أساءت إلى التصوف ، وشوّهت صورته الحقيقية أمام الناس ⁽¹⁾. والواقع أنني أتفق معه فيما يختص بهذا الأثر السيئ ، ولكنني أخالفه في تلك الأمنية ، لأنها تطالب التصوف بما لا يطيق ، وهو أن يبتز من جسده أحد الأعضاء الطبيعية !

سادساً : يورد ابن عربي في روح القدس نصاً ، غاية في الأهمية ، يتضمن وصف على بن أبي طالب بأنه وصي رسول الله ﷺ ، ويتسبب إليه تلك العبارة المشهورة التي تعلق بها الشيعة في إثبات العلوم الباطنية وتوارثها ، وهي التي ينسبون فيها إلى علي أنه قال ، وهو يضرب بيده على صدره : إن هاهنا علوماً جمّة ، لو وجدت لها حملة ! بل إنه يصفه بأنه " باب مدينة العلم النبوي ، وصاحب الأسرار الذي تدعيته يا نفسي " ⁽²⁾.

وربما كان هذا الجزء الأخير من النص كافياً وحده لإثبات تشييع ابن عربي لمن يريد إثبات ذلك . غير أنه من الإنصاف أن نعترف له بعدم تعرضه لأبي بكر أو عمر بن الخطاب بما يسوء ، فضلاً عن أننا قد وجدناه يفسر خلافة الأول منهما على أساس عرفاني محض يتمشى مع مبدأ الوراثة الروحية . فهل يمكن القول "بزيديته" ⁽³⁾ أم الأولى أن يفسر هذا النص لديه في إطار النزعة التلغيفية ، التي تعدّ هي منهج الجماعات

⁽¹⁾ انظر الأستاذ الدكتور أبو الوفاء القبلي قلنار في كتابه : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه . ص 72 - 76.

⁽²⁾ روح القدس ، ص 122.

⁽³⁾ انظر عن الزيدية : نشأة فكر الفلاسفي في الإسلام ط الثانية للأستاذ الدكتور علي سامي النشار ج2، ص 11 ، 43 ، وما بعدها .

السرية بصفة عامة⁽¹⁾ ، والتي يشير إليها الغزالي حين يقول: " إن معتقد الدعاة ملتقط من فنون البدع والكفر . فلا نوع من البدعة إلا وقد اختاروا منه شيئاً ليسهل عليهم بذلك مخاطبة تلك الفرق"⁽²⁾.

ب- الأسلوب الباطني في روح القدس :

يفتح ابن عربي كتاب روح القدس بقوله عن نفسه إنه " المأمور بالنصح لإخوانه ، والمشدد عليه في ذلك دون أهل زمانه " ⁽³⁾ ويضيف في موضع آخر ⁽⁴⁾ بأنه - عندما مرت به تلك الأزمة النفسية في مكة، وعزم على إلغاء موعده تدريسه - " أمر بالقعود والنصيحة للخلق قسراً ، وحثماً واجباً " - وهو يصرح في الفتوحات ⁽⁵⁾ بأن الله تعالى هو الذي اختصه بهذا المقام ، فيقول : " إني رأيت الحق في النوم مرتين، وهو يقول لسي : اتصح عبادي . . . وليس لنا من الأمر شيء " .

ولا شك في أن هذه المصادرة الفكرية تعني إلزام المخاطب بكل ما يراه منه ، دون أن يُعطى حق الاعتراض أو المناقشة . فالأمر كله من الله، وهو إذن على كل من الناصح والمنصوح ، وكفى أن أشتهد هنا بعبارة جيدة للمستشرق الأسباني بالنثيا ، يقول فيها عن ابن عربي : " وهو يريد أن يقتنع قارله بأن كتاباته صدرت عن النور الإلهي وحده ، على الرغم من

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ الدكتور يوسف كرم ، ط الثانية ، 1946، ص 244، وما بعدها، ودراسات في الفلسفة الإسلامية للأستاذ الدكتور محمود قاسم ، ط رابعة ، الفصل السابع ، ص 241، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للأستاذ الدكتور علي سلسي النشر ، ط ثانية ، ص 207.

(2) فضائح الباطنية ، ص 23 ، 24.

(3) روح القدس ، ص 132.

(4) السابق ، ص 130.

(5) الفتوحات / 1 / 334.

أننا نجد آراءه نفسها بالحرف الواحد في كتب سابقة عليه⁽¹⁾. ويحدد ابن عربي لمن يتصدى للنصح أن يتوافر فيه عدد من الخصال : بأن يكون ذا عقل وفكر صحيح ، وروية حسنة ، واعتدال مزاج ، وتؤدة⁽²⁾ - أما ثقافته فينبغي أن تكون شاملة⁽³⁾ ، وأن تحتوى على المعام كبير بعلم الشريعة - لأنه العلم العام الذي يعم جميع أحوال الناس ، وعلم زمانه ومكانه -⁽⁴⁾ أى الطريقة والوقت المناسبين لإظهار النصيحة ، وهذا ما يسميه ابن عربي بعلم السياسة.

وهو يعترف في روح القدس بأنه قد قال الحق أحياناً " ولكن سياسة وطلّنت بها نفوس الأعداء ، بحيث أن غلب على ظننى الأمن والعافية في دمي"⁽⁵⁾ وبالطبع فإنه يقصد بذلك مبدأ التقية المعروف ، والذي يوضح بعض جوانبه، في الفتوحات⁽⁶⁾ بقوله: " ومن هذا المنزل [منزل مناجاة الجماد] : إقضاء الأسرار ، وخفى الغيوب ، لطلب المواطن لها ، فيعلم الإنسان من هذا المنزل المواطن التى ينبغى أن يبدى فيها مما عنده من الغيوب ... وأعنى بالغيوب هنا : كل غيب لا يطلبه المواطن ... فإذا اقتضى المواطن إبراز غيبه فالعارف أول من يبادر إلى ذلك ، ويسارع فيه ، وإن لم يفعل كان غشاشاً ، خائناً ، لا يصلح لشيء " .

(1) أنخل جنثالت بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 383 - ترجمة د. حسين مؤنس .

(2) الفتوحات 4/ 470.

(3) قارن بإيجاز قصفا في رسائل 1/ 23 ، 4 ، 71 ، 105 ، 216.

(4) الفتوحات 4/ 470.

(5) روح القدس ، ص 26.

(6) الفتوحات 2/ 631.

ويصرح ابن عربي نفسه بعمق كتاباته ، وغيثه على مضمونها أن يتكشف في كل الأوقات فهو يأمر صديقه المهدوي قائلًا : " فألقِ بالكلامى هذا ، فإنه عويص ، وأنا غيور ، أحب أن أوضّح ، وأحب أن أستر⁽¹⁾ لذلك نراه يمسك أحياناً عن الاسترسال في تفسير إحدى المسائل خوفاً من الأثر الذي قد تحدثه . يقول أثناء تعليقه على نصيب النفس من القرآن : "وما بقى إلا تعيين ذلك النصيب من غيره ، وكنا نذكره ، لولا المدعى أن يأخذه ، فتركناه لهذا السبب " (2) وأحياناً أخرى يكتفى بأن يذكر أن لديه عن المسألة التي يمسك عن شرحها معلومات كثيرة " لا يعرفها إلا متمكن متحقق جداً " ، وهو يعقب على آية (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَةَ اللَّهِ إِلَّا وَخْيًا) ، بقوله: "وفى الآية عندى تفصيل عجيب ، . . . وعندنا من الدلائل عليه ما لا يحصى" (3) لكنه لا يذكر منها شيئاً .

وبالإضافة إلى ما سبق ، يترك ابن عربي للقارئ أن يستنبط وحده ما يرمى إليه ، بعد أن يحيط حديثه بستر من الكتمان . يقول : " وقد لوَحْنَا لك ، وألقينا بك على الطريق فادرجْ عليه . فإن ما بينك وبين العلم إلا كلمة واحدة . وهذا غاية ما قدرنا عليه فى حَقِّك من تقريب المسألة إلى هذا الحد ، وستراها خلف حجاب واحد رقيق " فإذا ما تساعلنا عن سبب ذلك الكتمان ، وإسدال كل هذه الستور والحجب وجدنا ابن عربي يجيب قائلًا : والله ما تسدل الأستار والكلل . . . إلا لأمر عظيم ، خطبه جلل (4) وليس هذا الأمر العظيم، فى التحليل الأخير ، سوى مذهب وحدة

(1) روح القدس ، ص 189 .

(2) نفس المصدر ، ص 193 .

(3) نفس المصدر ، ص 196 .

(4) الفتوحات 2 / 553 .

الوجود ، الذى يصرح ابن عربى بأنه " لو ظهر للعامة ، لأدّى ظهوره إلى تعطيل الأحكام والديانات " (1).

ويستخدم ابن عربى فى روح القدس فقط كلمة " سر " أو " أسرار " ما يقرب من خمسة عشرة مرة . وبينما يؤكد على صديقه المهدوى ، أن يحافظ على السر (2) ، يصرح هو نفسه بأنه - فى إحدى حالات الوجد - قد باح ببعض الأسرار . يقول عقب تفسيره مسألة الاستسقاء : " وقد اتضحت أسرار ، ولمعت فى غلبة ذلك الوجد بوارق الأنوار " (3). كما ينعى على الناس عدم فهمهم ما يومئ به أحياناً ، أو يوح به : ثم أواه على أسرار تظهر ، وأقمار تزهى ، ولا عيون تبصر ، ولا ألباب تشعر ! " (4) وأخيراً ، يورد أسرار الحروف منظومة فى مقطوعات (5) ولا يسع أى قارئ لها - مهما كان مستواه العقلى وثقافته - إلا أن يقف أمامها متسائلاً عن الغرض الحقيقى منها .

ومن الواضح أن هذه إحدى وسائل المنهج الباطنى ، التى يقول عنها الغزالى : إن سبيل الداعى فيها مع المستجيب أن يبتدله بالسؤال عن الحكمة فى مقررات الشرائع ، وغوامض المسائل ، وعن المتشابه من الآيات ، وكل مالا يتقدح فيه معنى معقول . . . ليخيل أن تحته سرّاً ، وأنه فى نفسه لمر ، ليس يطلع عليه إلا الأنبياء ، والأئمة الراسخون فى

(1) نفس المصدر 2 / 553، 554، وكذلك تفسيرات الإلهية من 146.

(2) روح القدس ، ص 162.

(3) نفس المصدر ، ص 168.

(4) نفس المصدر ، ص 173.

(5) نفس المصدر ، ص 215.

العلم⁽¹⁾ ويبدو بالفعل أن " ترويح الباطل يكون أكثر يسراً إذا تظاهر صاحبه بأنه من الأسرار التي يجب الضنّ بها على من ليس أهلاً لها . وهذا هو منهج الجماعات السرية في بث دعايتها بين الجماهير".⁽²⁾

كذلك يورد ابن عربي في روح القدس بعض الأمثلة على مبدأ تقسيم الناس إلى عامة وخاصة⁽³⁾ ، بالإضافة إلى تقسيم الصوفية إلى مريدين وعارفين⁽⁴⁾ . وقد يفهم هذا المبدأ بطريقة عادية ، تعتمد على اختلاف الناس في مدى ذكائهم وثقافتهم ، غير أنه في إطار المنهج الباطني يتخذ وسيلة لتحقيق غرض خاص ، حيث يصدر لكل مستوى من المستويات تعاليم معينة، توجب عليه تحمل بعض المسئوليات . يقول ابن عربي : " فإنك مسئول على قدر معرفتك وتدقيقك . فإن العوام ما تسأل عن هذه النعم التي ذكرناها ، ونسأل نحن عنها"⁽⁵⁾ ومن هنا جاء تكليف الخاصة ببعض الأعباء التي يعفى منها العامة ، وذلك مثل العبادة العقلية التي تحدث ابن عربي عنها فيما سبق⁽⁶⁾ . ومن ناحية أخرى ، فقد ترتب على هذا المبدأ إعفاء الخاصة أو العارفين من بعض الأعمال التي يكلف بها العامة . وقد رأينا مثلاً على ذلك حين قرر ابن عربي إباحة السعى في الدنيا ، وإدخار المال لإطعام الفقراء بالنسبة للعامة ، ومنعها بالنسبة للصوفية . يقول ابن عربي : " فمَنع من ذلك للسادات الكبراء ، وأبقى ذلك

(1) فضائح قباطية ، ص 23.

(2) محمود قاسم ، دراسات ، ص 223.

(3) نفس المصدر ، ص 22.

(4) نفس المصدر ، ص 43.

(5) روح القدس ، ص 47.

(6) نفس المصدر ، ص 123 وظهر هامش ص 119 من دراستنا لروح القدس .

فى حالة العامة الضعفاء . ونفسى تدعى الخروج من العامة . فقد لزمها أن تخرج من السعى والانتخار فى حق الغير ، فإنه شرك محض ، وطعن فى القدرة !⁽¹⁾.

ويعتبر رضى غير المصدق ما يقول الصوفية بعدم الفلاح ، وكذلك الدعوة إلى إيقاف العقل – من خصائص ذلك الأسلوب الباطنى فى روح القدس . يقول ابن عربى : " ومن تعرض لضمهم (أى الصوفية) ، والأخذ فيهم على التعيين ، وحمل من لم يعاشر على من عاشر ، فإنه لا خفاء بجهله ، ولا يفلح أبداً " (2) ويقرر فى الفتوحات (3) أن " مجالسة هؤلاء الأقوام تغير المؤمن خطر عظيم ، وخسران مبین ، كما قال بعض الصوفية – وأظنه رويما – من قعد معهم ، وخالفهم فى شئ مما يتحققون به فى سرائرهم ، نزع الله نور الإيمان من قلبه " وهو يبين السبب فى ذلك قائلاً : " إن علومهم نبوية ، وهذه العلوم الخبرية لا يقوم دليل العقل عليها ، فلم يبق إلا مجرد الإيمان بها ! " (4).

ولا شك فى أن هذا ضرب من الإرهاب الفكرى ، الذى يقول عن أصحابه الدكتور محمود قاسم : " فإنهم ينتقصون عادة عقل من لا يصدق هذباتهم ، وكأنهم يفتحون الباب بذلك للسذج من العامة لئلا يصدقوا جميع خرافاتهم ، وليسلموا بمروقهم على أنه نوع من التعق فى التدن " (5).

(1) روح القدس ، ص 147.

(2) نفس المصدر ، ص 148.

(3) 2/ 634.

(4) روح القدس ، ص 78 وانظر مقدمة كتاب التفسيرات الإلهية (ص 112 - 118) حيث يمسك ابن عربى طريقة إيقاف العقل فى تلقى هذا العلم عن الصوفية . ويقارن بين قبول الصحابة ما جاء به

فرسولﷺ من غير مطالبة بالدليل ، وضرورة حدوث ذلك فى مجال التصوف.

(5) دراسة فى الفلسفة الإسلامية ، الفصل السادس ص 224.

ومما تجدر الإشارة إليه ، ذلك المنهج النفسى الدقيق الذى يبرز من خلال علاقة الشيخ بالمريد . ومن أمثلته فى روح القدس ما أورده ابن عربى عن شيخه يوسف الكومى الذى كان " إذا أعطى المجاهدة للمريد يعملها معه . وكذلك الاثنين ، والثلاثة . يعمل مع هذا ، ومع هذا . لا تراه يفتر " (1) وكذلك ما يخبرنا به عن نفسه ، عند اعترافه بإسماكه عن تناول الطعام الخشن مع المريدين ، وانفراده بالطعام الطيب وحده ، بعدما صار شيخاً ، يقول : " عصيت عن مطالبة الحق لى فى موازنة المعاشرة ، وأدناها أن أشاركهم فى خشونتهم ، لما أعرفه من تأثير الحقائق " . (2)

وأخيراً فإن الغزالي يقول عن الباطنية عموماً إنهم " قد رسموا للدعاة والمأذونين أن يجعلوا بيتهم كل ليلة عند واحد من المستجيبين ، ويجتهدون فى استصحاب من له صوت طيب فى قراءة القرآن ، ليقرأ عندهم زمناً . ثم يتبع الداعى ذلك بشرى من الكلام الرقيق ، وأطراف المواعظ اللطيفة ، الآخذة بمجامع القلوب . ثم يردف ذلك بالطعن فى السلاطين ، وعلماء الزمان ، وجهال العوام . ويذكر أن الفرج منتظر من كل ذلك ببركة أهل بيت رسول الله ، وهو فيما بين ذلك يبكى أحياناً ، ويتنفس الصعداء ، وإذا ذكر آية أو خبراً ، ذكر أن الله سرأ فى كلماته ، لا يطلع عليه إلا من اجتباه الله من خلقه ، وميزه بمزيد لطفه " . (3)

ولست أدري كيف ينطبق روح القدس على كثير مما جاء فى هذا النص الهام ، فهو يحتوى على أمثلة كثيرة من تزاور شيوخ ابن عربى ، ومببتهم عنده ، وكذلك مببته عندهم ، ويستمعون خلال ذلك إلى المواعظ

(1) روح القدس ، ص 178 .

(2) روح القدس ، ص 192 .

(3) فضائح الباطنية ، ص 24 .

اللطيفة ، والدموع تنساب غزيرة ، ثم يجئ الطعن في السلاطين ، وعلماء
الزمان ، وجهال العوام ، كما يكثر الحديث عن الأسرار. أما الشيء الوحيد
الذي يختلف فهو أن الفرج لا ينتظر عند ابن عربي " بركة أهل بيت رسول
الله ﷺ ، وإنما بفضل الوقوف على مذهب وحدة الوجود ، والإيمان به.

الأثر المتبادل بين السياسات التشريعية والاقتصادية في مصر

أ.د. حسن جمبوع *

عبرت مصر بسياساتها الاقتصادية والاجتماعية من نظام الاقتصاد
المدار بواسطة الدولة إلى نظام اقتصاد السوق اعتباراً من عام 1974
وذلك بعد أربعة أعوام من انضمامها إلى الاتفاقية العالمية للتعريفات
والتجارة حيث انضمت مصر إلى هذه الاتفاقية في التاسع من مايو عام
1970 . ولقد أنبأ ذلك التحول في السياسات عن تنبه مصر إلى التحولات
الاقتصادية على مستوى العالم وضرورة تغيير المنهج الاقتصادي
والاجتماعي بما يسمح لها بالإنتاج والتوزيع في ظل سياسات المنافسة
الحرّة على الصعيدين المحلي والدولي .

ولقد تتابع تطور سياسات مصر في هذا المضمار تدريجياً حيث
قامت بإدخال التعديلات الإدارية والمالية والتشريعية تباعاً وفي وقت
متزامن مع اهتمامها والتزامها بالجهود الدولية في هذا المجال، لذلك فقد
شاركت مصر في جولة طوكيو 73-1979 ثم شاركت بشكل إيجابي في
جولة أورجواي .

* استاذ القانون بكلية الحقوق جامعة القاهرة
ومدير مركز تشريعات السوق وحماية المستهلك.

وفي توقيت معاصر للنشاط السالف الذكر تبنت مصر برنامج الإصلاح الاقتصادي اعتباراً من عام 1992 بناء على طلب صندوق النقد الدولي و رغبة منها في تهيئة المناخ الاقتصادي لاستيعاب مستجدات التجارة العالمية التي شاركت بإيجابية في وضع بنودها وقواعدها لذلك فاقته باتضمام مصر إلى اتفاقية منظمة التجارة العالمية عام 1994 والتي أصبحت نافذة في الأول من يناير عام 1995 فإنها قد سبقت غيرها من الدول باتضمامها كعضو أصلي [إعمالاً للبند الأول من المادة 11 من اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية] مما جنىها صعوبات الانضمام التي صادفت دولاً أخرى مجاورة كالأردن و المملكة العربية السعودية ، بل وصادفت دولاً أخرى أكثر ثقلاً من الناحية الاقتصادية كالصين .

وإذا كان برنامج الإصلاح الاقتصادي -كما أسماه صندوق النقد الدولي- قد ساهم في خصخصة القطاع العام و تحرير التجارة الخارجية لمصر إلا أن التقاء نتائج هذا البرنامج مع متطلبات إنفاذ اتفاقية منظمة التجارة العالمية و ما تضمنته ملاحقها قد أحدث تغييرات جذرية في السياسات الاقتصادية و الاجتماعية في مصر وأكسبتها بالضرورة تعديلات تشريعية لم تشهد لها مصر مثيلاً في تاريخها التشريعي المرصود بالنظر إلى عددها و نوعها و الآثار المترتبة عليها و على وجه الخصوص في فترة قصيرة لا تتجاوز العشرة أعوام تركز الإصلاح التشريعي فيها بصفة خاصة في السنوات التالية على إنفاذ اتفاقية منظمة التجارة العالمية في الأول من يناير عام 1995.

ولما كان الهدف من هذه الدراسة هو بيان تأثير السياسة التشريعية في مصر بتوجهات الإصلاح الاقتصادي وفي ظل السياسات الاقتصادية التي انتهجتها ، فإننا سوف نقسم هذه الدراسة إلى خمس مباحث تعقبها بخلاصة

موجزة تحدد فيها أهم محاور التعديل التشريعي.

تنقسم هذه الدراسة إلى ما يلي من مباحث :

■ المبحث الأول: أثر تبني سياسات تحرير التجارة و الاقتصاد السوق على التشريع المصري.

■ المبحث الثاني: أثر انضمام مصر إلى اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية على سياساتها التشريعية بوجه عام .

■ المبحث الثالث: مشروع قانون المنافسة ومنع الاحتكار نموذج لاستجابة المشرع في شأن ضبط سوق المنافسة في ضوء سياسات تحرير التجارة والالتزام باقتصاد السوق

■ المبحث الرابع : قانون حماية حقوق الملكية الفكرية الإستثنائية في ظل الالتزامات الناجمة عن اتفاقية منظمة التجارة العالمية .

أثر تبني سياسات التجارة الحرة و الاقتصاد السوق على التشريع المصري
إن قضية التنمية والاجتماعية هي إحدى المسئوليات الرئيسية التي تواجه المجتمعات النامية بما يتطلب تدخل الدولة تشريعيا لتحديد الإطار القانوني لسياساتها الاقتصادية والاجتماعية . ولما كان الهدف الأساسي لمثل هذه السياسات هو تنمية الاقتصاد الوطني من خلال رفع المستوى الاقتصادي ، فإنه لا يمكن للوسائل التي يتم العمل بها أن تؤدي غايتها ما لم تتحرك في إطار تشريعي يحدد فاعليتها ويضع ضوابط العمل بها .

■ أولا : تحول مصر من نموذج الاقتصاد الموجه إلى الاقتصاد السوق:
لقد كانت مصر تتبنى نموذج الاقتصاد المدار الذي تتدخل فيه الدولة بصفة مطلقة و شاملة في السيطرة على المقدرات يتيح لها القيام بمباشرة النشاط الاقتصادي بذاتها بالإضافة إلى سيطرتها على الإنتاج والاستثمار والتوزيع والأسعار بما تصدره من أوامر و قرارات . وفي ظل هذا الاختيار فقد كان

النطاق التشريعي للدولة يفرض خطة الدولة على المخططين بالقانون ويجعل من هذه الضوابط مؤشرات الصالح العام الذي يلتزم به الأفراد والمخططين بالقانون .

وفي عام 1974 أعلنت مصر تبني نموذج الاقتصاد الحر فيما أسمته [بالانفتاح الاقتصادي] والذي صدرت به ورقة أكتوبر عام 1974 وتلاه صدور قانون جديد لم تعرفه مصر منذ قيام ثورة 23 يوليو 1952 وهو القانون رقم 430 لسنة 1974 و الخاص بتشجيع الاستثمارات العربية والأجنبية (1) .

ومع ذلك فقد كان الانفتاح الاقتصادي نظاما مبدئيا يسمح باستلحاق القطاع الخاص في ظل سيطرة القطاع العام على الاقتصاد وفي ظل تخطيط مركزي للنظام الاقتصادي ، مما أدى إلى تعويق التنمية الاقتصادية وإفراز التطبيق عن سلبيات كثيرة (2) .

لذلك فقد تطورت التجربة المصرية تطورا حاسما عام 1992 بإعلان مصر التحول إلى نظام التحرير الاقتصادي و إتباع قانون السوق في ظل برنامج الإصلاح الاقتصادي اعتبارا من فبراير 1992 .

ثانيا : تبني مصر لبرنامج الإصلاح الاقتصادي :

جدير بالذكر أن برنامج الإصلاح الاقتصادي قد جاء في إطار موافقة مصر على طلب صندوق النقد الدولي في إعادة جدولة ديون مصر

¹⁾ Sultan abou Ali , la politique egyptienne en matiere d'investissement , In seminaire du caire "les aspects reglementaires des exportations et investissements francais en egypte , le service culturel de l'ambassade de france en Egypte , 26-27 mars 1985 , p.3 et s .

²⁾ George BERLIOZ, Rapport de synthese , In seminaire du caire , op . cit . , p.46 et s .

[في إطار نادي باريس] ، و كان يستهدف بصفة أساسية تحول الجانب الأعظم من مشروعات القطاع العام إلى يد القطاع الخاص فيما يعرف باسم الخصخصة. و هو ما نجحت فيه مصر و قطعت فيه شوطا طويلا و متميزا. كذلك فقد استهدف هذا البرنامج تحول إدارة الاقتصاد القومي من أسلوب التخطيط المركزي و أسلوب التخطيط الحكومي في إدارة الاقتصاد إلى أسلوب اقتصاد السوق و تحديد دور الدولة في إصدار القرارات الفنية التي تحكمها قوانين العرض و الطلب مع الابتعاد عن البيروقراطية والتحكم غير المدروس في الممارسات التجارية والاقتصادية . كذلك فقد كان منهج هذا البرنامج هو تحرير السياسات المالية والنقدية و التجارية وغيرها من مجالات السياسة الاقتصادية (3) . ويلاحظ في هذا الصدد و في شأن سياسة تحرير التجارة الخارجية التي تلاقحت مع نتائج جولة [أورجواي] أن مصر قد قامت باتخاذ الإجراءات اللازمة و إصدار التشريعات الضرورية . وقد كان من نتائج ذلك إلغاء التقييد الكمي للواردات سواء من خلال رفع العوائق الجمركية أو غيرها من القيود التي كانت تصل إلى حد حظر الاستيراد في بعض الحالات .

وكذلك فقد عدلت مصر عن السياسات السابقة في فرض تعريفات جمركية مبالغ فيها زادت في الكثير من الحالات عن 100% من ثمن السلعة المستوردة بل وأضافت عليها مصروفات الشحن والتأمين وغيرها . وهكذا حل محل هذه التعريفات الجمركية المبالغ فيها تعريفات جمركية معتدلة لضبط الاستيراد دون مخالفة التزامات برنامج الإصلاح الاقتصادي أو

(3) أحمد جامع ، نظرية الاقتصادية ، ج 2 ، تحليل اقتصادي كلي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1987 ، ص 472 وما بعدها .

النتائج التي توصلت إليها دورة أوروغواي .
كذلك و في ظل هذا البرنامج و تحقيقا لمتطلبات التنمية الاقتصادية
والاجتماعية فقد صدرت مجموعة من التشريعات في إطار وضع الإطار
التشريعي لتيسير العمل بالمبادئ التي تبنتها الدولة في شأن التحرير
الاقتصادي و من أهمها :

- القانون رقم 23 لسنة 1992 بتعديل قانون المرافعات المدنية والتجارية.
- القوانين أرقام 1 لسنة 1993 و 17 لسنة 1993 بتعديل بعض أحكام
قانون الضرائب على الدخل الصادر بالقانون رقم 157 لسنة 1981 .
- القانون رقم 2 لسنة 1993 بشأن تعديل بعض أحكام قانون ضريبة
الدمغة . (4)

- ويهدف تحقيق التنمية الاجتماعية صدر القانون رقم 32 لسنة 1992
بتعديل بعض أحكام قانون الضمان الاجتماعي وقانون نظام التأمين
الاجتماعي الشامل ، كما صدر القانون رقم 99 لسنة 1992 في شأن نظام
التأمين الصحي على الطلاب .

كذلك فقد صدر القانون رقم 101 لسنة 1992 بشأن إنشاء الجامعات
الخاصة والقانون رقم 100 لسنة 1992 بتعديل بعض أحكام قانون تنظيم
الجامعات الصادر بالقانون رقم 49 لسنة 1972 .
وكذلك و في فترة إجراءات الإصلاح الاقتصادي و اعتبارا من عام 1992

(4) هذا ولقد صدر حكم المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية نص المادة 83 وسقوط المود المرتبطة
بها بشأن فرض ضريبة نسبة إلى رأس المال و التي كانت تقضى بتحويل الضريبة على نسبة
ملكية الأسهم و المستندات في شركات الأموال.

فقد صدرت قرارات تحرير الاستيراد بالكامل كما صدرت قوانين و قرارات تحرير التعامل بالنقد الأجنبي كما تم السماح للبنوك المشتركة و التي تساهم فيها البنوك الأجنبية وع البنوك المصرية بالعمل في مصر بالإضافة إلى فتح فروع للبنوك الأجنبية في مصر ، وفي مجال التأمين تم السماح لشركات التأمين الأجنبية بالعمل في المناطق الحرة .

ويبين مما تقدم أن ذلك التوافق بين ما تنهيه برنامج الإصلاح الاقتصادي المصري و نتائج جولة أوجسواي أدى إلى تكامل مسيرة الاقتصاد المصري وتوافقها مع احتياجاتها بالإضافة إلى إيفائها بالتزامات مصر في الفترة السابقة على التوقيع على اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية أو في الفترة التالية على إنفاذ هذه الاتفاقية في الأول من يناير عام 1995 .

وهكذا جاءت تلك السياسات سابقة على تطبيق نتائج جولة أوجسواي بأكثر من أربع سنوات و كانت عنصرا دافعا لمشاركتها بإيجابية في المفاوضات وجعل الاقتصاد المصري في حالة مناسبة ومهيئة للتأقلم مع تلك النتائج ومع ما تترتب على مصر من التزامات من اتفاقية منظمة التجارة العالمية. أثر انضمام مصر إلى اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية على سياساتها التشريعية بوجه عام

جاء التحول الحاسم في النظام الاقتصادي المصري بإنشاء الكيان القانوني للتنظيم التجاري الدولي و الذي بلورته اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية التي تم التوقيع عليها في مراكش عام 1994 و التي بدأ العمل بها في مصر اعتبارا من 1995/1/1 لتحقيق ما يمكن تسميته بالعولمة الاقتصادية .

وبقيام هذه المنظمة نشأت هيئة دولية مكتملة للقيام بالإشراف على تنفيذ الاتفاقيات المنظمة للعلاقات التجارية الدولية بين الأعضاء ومراقبة السياسات التجارية وفق الآلية المتفق عليها في هذه الاتفاقية، بالإضافة إلى سلطاتها الفصل في المنازعات التي قد تنشأ بين الدول الأعضاء حول تنفيذ هذه الاتفاقيات التجارية الدولية .

وبانضمام مصر لاتفاقية الجات ومن بعدها اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية والتي استهدفت إزالة الحواجز بين الدول فقد أصبح من الضروري تبني الالتزامات التي وردت بها هذه الاتفاقية ووضعها داخل النظام التشريعي تحقيقاً للأهداف الاقتصادية التي دفعت بمصر كغيرها من الدول إلى الانضمام لها.

على أنه و بالنظر إلى توجه هذه الدراسة إلى التركيز على بعض النماذج التشريعية كعينات للتحويلات التي تترتب على اختلاف السياسات التشريعية ، لذلك فإننا سنكتفي في هذا المبحث بالاستعراض العام لتحول السياسة التشريعية بناء على مبادئ منظمة التجارة العالمية التي التزمت بها مصر لنترك التحليل الدقيق للتشريعات المختارة في دراسة متخصصة لأثر هذه الاتفاقية على تشريعات بعينها إلى موضع لاحق .

لذلك وفي هذا الصدد فإننا يمكننا القول أنه وبالإضافة إلى استمرار التمسك بسياسات اقتصاد السوق و تحرير التجارة ، فإن مصر قد وجدت أن الانضمام إلى اتفاقية التجارة العالمية يحقق لها وضعاً أفضل في المعاملات التجارية الدولية في ضوء ما تحققه بنود هذه الاتفاقية من إزالة العوائق أمام التجارة الدولية بما يسمح لدولة مثل مصر بأن تجد فرص أفضل في تصدير منتجاتها و إيجاد سبل الحماية أمام هذه الانطلاقة من المعوقات التجارية التي قد تفتعلها بعض الدول لحجبها عن سوق التنافس الدولي .

ونلاحظ في هذا الصدد أن تلك المرحلة الجديدة من مراحل التحرير الاقتصادي التي تعرفها مصر لا تفرض عليها فقط اتخاذ الخطوات التشريعية والإجراءات اللازمة للتصديق لما التزمت به وفقا لاتفاقية منظمة التجارة العالمية ولكنها وضعت مصر أيضا أمام تحد كبير بضرورة الإسراع في تنظيم الإطار التشريعي الذي يكفل تحقيق السياسة الاقتصادية التي تأكدت بالانضمام لهذه الاتفاقية بالإضافة إلى ترسيخ سياسة التنمية الاجتماعية والضمان الاجتماعية لمواجهة ما يترتب على تبني سياسات تحرير التجارة داخليا وخارجيا .

لذلك وتشجيعا للقطاع الخاص على الإسهام بإيجابية في النشاط الاقتصادي

فقد صدر العديد من التشريعات أهمها :

- القانون رقم 38 لسنة 1994 بتنظيم التعامل بالنقد الأجنبي .
- القانون رقم 212 لسنة 1994 بتعديل بعض أحكام قانون الشركات المساهمة وشركات التوصية بالأهم والشركات ذات المسؤولية المحدودة .
- القانون رقم 95 لسنة 1995 في شأن التأجير التمويلي .
- القانون رقم 1 لسنة 1996 بشأن الموائى التخصصية .
- القانون رقم 61 لسنة 1996 بشأن تعديل بعض أحكام قانون الضريبة على المبيعات .
- القانون رقم 92 لسنة 1996 بشأن تعديل بعض أحكام قانون ضريبة الدمغة .
- القانون رقم 94 لسنة 1996 بإعفاء سفن أعالي البحار من الضريبة الجمركية و ضريبة المبيعات .
- ومن أجل توجيه حوافز و ضمانات الاستثمار و توجيه حوافز جديدة تسمح لمصر باجتذاب الاستثمار و مواجه المنافسة العالمية في هذا الميدان

فقد صدر القانون رقم 8 لسنة 1997 بإصدار قانون ضمانات وحوافز الاستثمار وتعديلاته [قانون 162 لسنة 2000]
كذلك وافتتح مجالات جديدة أمام المستثمرين المحليين والأجانب فقد صدرت
التشريعات الآتية :

- القانون رقم 6 لسنة 1997 بمنح التزام المرافق العامة لإنشاء واستغلال
المطارات .

- القانون رقم 1 لسنة 1998 بتعديل قانون رقم 12 لسنة 1964 بإنشاء
المنظمة المصرية العامة للنقل البحري ، وذلك لتوسيع مشاركة القطاع
الخاص والاستثمارات في هذا القطاع .

- القانون رقم 19 لسنة 1998 بتحويل الهيئة القومية للاتصالات إلى شركة
مساهمة مصرية بهدف فتح المجال أمام القطاع الخاص للاستثمار في هذا
القطاع .

- القانون رقم 22 لسنة 198 لتوفير الإطار التشريعي الذي يسمح
لاستثمارات القطاع الخاص بإنشاء الموانئ العامة وإدارتها واستغلالها
وصيانتها .

- القانون رقم 156 لسنة 1998 بتعديل أحكام شركات التأمين وإعادة
التأمين للتأكيد على حق القطاع الخاص في المساهمة في هذا المجال .

- هذا فضلا عن الموافقة على عدد من القوانين للترخيص لوزير البترول
في الاتفاق على الشركات للبحث عن البترول واستغلاله ، والترخيص
لوزير الصناعة والثروة المعدنية في التعاقد للبحث عن الذهب والمعادن
واستغلالها .

ولمواكبة الإتفاقيات الدولية و المستحدثات التشريعية في إطار ما
انتهجته مصر من سياسات لتحرير التجارة واقتصاد السوق ، توجه
المشرع إلى إعادة تنظيم المبادىء الأساسية الحاكمة للتجارة الداخلية
وأساليب فض المنازعات سواء فيما بين أشخاص القانون الخاص أو فيما
بينهما وبين الجهات الإدارية . لذلك فقد صدرت التشريعات الآتية:
- القانون رقم 27 لسنة 1994 بإصدار قانون التحكيم في المواد المدنية والتجارية .
- القانون رقم 17 لسنة 1999 بإصدار قانون التجارة الجديد .
- القانون رقم 18 لسنة 1999 بتعديل قانون المرافعات المدنية والتجارية.
- القانون رقم 7 لسنة 2000 بإنشاء لجان التوفيق في بعض المنازعات التي تكون للوزارات و الأشخاص الاعتبارية العامة طرفا فيها .
وبغرض التنسيق بين التزامات مصر وفقا لاتفاقية [wto] بإزالة الحواجز
الجمركية وتمكين الدولة من توفير الموارد اللازمة لقيامها بمهامها
السيادية فقد صدر العديد من التشريعات من أهمها :
- القوانين أرقام 90 لسنة 1996, 226 لسنة 1996 . 162 لسنة 1997, 5 لسنة 1998 . 90 لسنة 2000 بتعديل بعض أحكام قانون الضرائب على الدخل رقم 157 لسنة 1981 .
- القانون رقم 10 لسنة 2000 بتعديل بعض أحكام قانون ضريبة الدمغة .
- القوانين أرقام 185 لسنة 1997 و القانون رقم 175 لسنة 1999 والقانون رقم 160 لسنة 2000 بتعديل بعض أحكام قانون الجمارك الصادر بالقانون رقم 66 لسنة 1963 .
- واستمرارا في تحقيق التوازن الاجتماعي لمواجهة المتغيرات الاقتصادية بالإضافة إلى تحقيق التنمية الاجتماعية فقد بادرت الدولة بوضع مشروع

قانون جديد "للعمل" يعرف باسم قانون العمل الموحد المنتظر عرضه على مجلس الشعب في دورته القادمة .

- كذلك وبهدف حماية المستهلك فقد تم تعديل أحكام قانون قمع التلاعب والغش الصادر في عام 1941 و ذلك بموجب القانون رقم 281 لسنة 1994 و الذي تم إعداد مشروع قانون آخر لتعديله من المنتظر التصويت عليه في دورة مجلس الشعب الحالية .

- القانون رقم 1 لسنة 1994 في شأن الوزن و القياس والكيل.

- وتضطلع وزارة التموين و التجارة الداخلية حاليا بوضع مشروع قانون مستقل لوضع ضوابط "حماية المستهلك " ليواكب الممارسات التجارية التنافسية التي لم تكن مصر تعرفها من قبل في ظل سيطرة الدولة على الإنتاج و التوزيع و الأسعار .

هذا ولقد تنبه المشرع المصري في ظل سياسات الدولة الحديثة إلى أن الممارسة الديمقراطية هي أحد المكونات الأساسية لعمل التنمية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي فتم إصدار القوانين الآتية :

- القانون رقم 100 لسنة 1993 بشأن ضمانات ديموقراطية التنظيمات النقابية المهنية .

- القانون رقم 96 لسنة 1996 بشأن تنظيم الصحافة .

- القانون رقم 13 لسنة 2000 بتعديل بعض أحكام القانون رقم 73 لسنة 1956 بتنظيم مباشرة الحقوق السياسية .

- القانون رقم 38 لسنة 1972 في شأن تنظيم مجلس الشعب .

- القانون رقم 20 لسنة 1980 في شأن تنظيم مجلس الشورى . ولقد استهدف هذا القانون بصفة خاصة تعديل الأحكام المتعلقة بتحديد صفة العامل وصفة الفلاح . كما استهدف تدعيم الإشراف القضائي على العملية

الانتخابية بما يكفل نزاهة الانتخابات في ظل ضمانات استقلال وحيدة رجال القضاء .

مشروع قانون المنافسة و منع الاحتكار

" نموذج للاستجابة التشريعية في شأن ضبط السوق في ضوء

سياسات تحرير التجارة واقتصاد السوق "

أولا : التأكيد على ضرورة تنظيم المنافسة ومنع الاحتكار في ضوء اتفاقات التجارة الدولية :

لم يكن من الوارد في ظل سيطرة الدولة على النشاط الاقتصادي والتحكم المركزي في الإنتاج و التوزيع بل و في سياسات التسعير أن تضع الدولة تنظيما للمنافسة أو لمنع الاحتكار.

على أنه و منذ بدأت مصر في برنامج الإصلاح الاقتصادي وما صاحب ذلك من الانسحاب التدريجي للدولة من النشاط الاقتصادي المباشر لحساب القطاع الخاص فقد بدأت الدعوة إلى تبني سياسة لتشجيع المتنافسين و مناهضة الاحتكارات بما يحقق التوازن في السوق ويحقق حماية للمستهلكين .

ولقد دعم هذا التوجه دخول مصر في مفاوضات الشراكة مع الاتحاد الأوروبي و التي انتهت إلى تجديد اتفاقية الشراكة في مستهل هذا العام، بالإضافة إلى اتفاقية منطقة التجارة الحرة العربية المعلن عنها بتاريخ 1997/12/11 واتفاقية السوق المشتركة مع دول شرق وجنوب أفريقيا

واتفاقية التجارة والاستثمار المبرمة مع الولايات المتحدة الأمريكية (5) .
 ولقد أكدت اتفاقية الشراكة مع الاتحاد الأوروبي على وجه الخصوص على
 أهمية التنظيم التشريعي لسياسة المنافسة بوصفها الأداة الرئيسية لإشباع
 الحاجات الفردية و الجماعية داخل أوروبا وخارجها (6) .
 ولقد تطلبت اتفاقيات الشراكة المتوسطة مع الاتحاد الأوروبي قيام الدول
 النامية في حوض البحر الأبيض والتي تبرم هذه الاتفاقيات مع الاتحاد
 الأوروبي بتبني بعض قواعد المنافسة التي تسود دول الاتحاد الأوروبي بما
 ييسر التجارة بين هؤلاء الشركاء وبين دول السوق الأوروبية ، ومنها على
 وجه الخصوص تلك القواعد التي تنظم المعاملات التي يتبين فيها السلوك
 الاحتكاري أو تلك التي يظهر فيها التصف في استعمال وضع السيطرة (7) .
 كذلك فقد أكدت دراسات الإدارة العامة للشئون الاقتصادية بجامعة الدول
 العربية والمعرضة أثناء الدورة الثالثة والستون المنعقدة بالقاهرة في
 الفترة من 8-11 فبراير 1999 أنه وفي ظل اقتصاد السوق الذي يقوم
 على كل من الخصخصة و تحرير التجارة أنه وبينما تعد المنافسة قانونا
 وسياسة وركيزة أساسية لهذه المبادئ ، وبالإضافة إلى كونها أداة

(5) موجز حول تشريعات وسياسات المنافسة و الاحتكار . جامعة الدول العربية . الأمانة العامة . الإدارة
 العامة للشئون الاقتصادية ، فبراير 1999 .

(6) Mc. Gowan , F. , 1994 , *Re competition policy , in the economics of the European community* , ed. by A. El-
 Agre , New York , Harvester Wheatsheaf , p. 188 .

(7) لذلك حسب فقد صدر كل من تشريع التولسي و المغربي و هما أطراف في اتفاقات منفردة بين كل
 منهما و الاتحاد الأوروبي - متوافقة مع متطلبات الاتحاد الأوروبي في شأن تنظيم المنافسة ومنع
 الاحتكار ، فظهر القانونين التولسي والمغربي في كتاب جامعة الدول العربية . الأمانة العامة . الإدارة
 العامة للشئون الاقتصادية ، المجلس الاقتصادي والاجتماعي . الدورة الثالثة و الستون . القاهرة .
 8-9 فبراير 99 . الجزء الثالث .

لتحسين تنافسية الاقتصاد وإمداده بالديناميكية والكفاءة والفعالية ، فإتسها
تعد أيضا وسيلة لحماية المستهلك والمنشآت الصغيرة والمتوسطة ضد آثار
الاتحادات والتمركز والهيمنة ⁽⁸⁾ .

ولقد توجت اتفاقات جولة أورجواي التأكيد على ضرورة إصدار تشريعات
منظمة للمنافسة و مائدة للاحتكارات الضارة فيما تناولتله من مكافحة
الممارسات التجارية التقليدية من جانب الشركات وما ورد بنصوصها من
ضرورة مراعاة عوامل المنافسة لدى تنفيذ التدابير التجارية من جانب
الحكومات .

لذلك وعلى سبيل المثال فقد ورد نص المادة 17 من الاتفاق العام بشأن
التعريفات الجمركية و التجارة لعام 1994 -والذي يضم الاتفاق العام بشأن
التعريفات الجمركية و التجارة لعام 1947 - على التزام كل طرف من
الأطراف المتعاقدة بالزام الشركات التابعة للدولة أو الشركات الخاصة
الممنوحة امتيازات حصرية عند إجراء أي تعاملات متعلقة بالبيع أو الشراء
والتي تشتمل على عمليات استيراد أو تصدير بالتصرف وفقا لمبدأ عدم
التمييز التجاري و أن تتيح لشركات الأطراف الأخرى المتعاقدة فرصة
ملائمة للمنافسة في شأن الاشتراك في هذه المشتريات أو المبيعات ما لم
تكن هذه السلع لاستخدام حكومي ⁽⁹⁾ .

كذلك فقد أوضح الاتفاق بشأن تنفيذ المادة [6] [اتفاق مكافحة الإغراق]
على أن تطبيق المادة الثانية في شأن تقرير الضرر المادي على الصناعة

⁽⁸⁾ أعمال الدورة 63 للمجلس الاقتصادي والاجتماعي ، المرجع السابق ibid .

⁽⁹⁾ Franco SOUTY , Theorie de l'effet , les entreprises des pays tiers et le respect de la concurrence sur le marche European , Revue de la concurrence, no 65 , Janv. 1992 , p. 6.

المحلية لا يجب أن ينسب فيه إلى الواردات المدعى بكونها مغرقة ضررا ناجما عن عوامل أخرى مثل الممارسات التقييدية للمنتجين الأجانب أو المحليين و المنافسة فيما بينهم . وهو ما ورد أيضا في تحديد مفهوم الضرر الناجم عن الدعم إذ لا يعد ضررا مرتبطا بالدعم طالما أن السبب فيه هو تلك الممارسات التجارية التقييدية للمنتجين أو المنافسة فيما بينهم . وفي ذات السياق المؤكد إلى الحاجة إلى تنظيم المنافسة فقد اعترف اتفاق الضمانات بضرورة تعزيز المنافسة في الأسواق الدولية وعدم الحد منها بحيث يجب الإلغاء التدريجي للقيود على التصدير واتخاذ ترتيبات السوق النظامية وأية تدابير أخرى تطبقها الحكومة في إطار التنافسية . وفي مجال حقوق الملكية الفكرية فقد ورد نص المادة 8 من اتفاقية التريبس TRIPS بإمكان اتخاذ التدابير التي تمنع صاحب حق الملكية الفكرية الإستثنائي من إساءة استخدامه أو اللجوء إلى ممارسات من شأنها التقييد التعسفي للتجارة أو التأثير السلبي على النقل الدولي للتكنولوجيا . لذلك فقد أُنشأت الاتفاقية للبلدان الأعضاء تحديد تلك الممارسات أو القيود على الترخيص التي يمكن أن تشكل في بعض الأحيان إساءة لاستخدام الحق أو يكون لها تأثير سلبي على المنافسة في السوق وسمحت للدول الأعضاء باتخاذ التدابير الملائمة لمنع هذه الممارسات . ومن ذلك على سبيل المثال حق حكومة الدولة العضو في منح التراخيص الإجبارية و الحق في استعمال الاستيراد الموازي⁽¹⁰⁾ . ومثل هذه الأحكام المشجعة للمنافسة و المانعة للاحتكارات التعسفية أو

(10) A. YUSUF and . A . MONCAYO , Intellectual property protection and international trade , exhaustion of rights revisited , world competition , vol.1 , 16 , 1992 , p.115.

الضارة قد وردت في مواطن عديدة بهذه الاتفاقات ومن ذلك ما ورد في المادة الثامنة من الاتفاق العام للتجارة و الخدمات حيث جاءت بضرورة أن يكفل كل عضو عدم قيام أي مورد احتكاري بخدمة ما في أراضه بالتصرف عند توريده الخدمة الاحتكارية في السوق بطريقة تتنافى مع التزامات العضو المتعلقة بمبادئ الاتفاقية الأساسية وبموردي الخدمات من البلدان الأعضاء وبما يخل بقواعد المنافسة⁽¹¹⁾

وإذا كانت الحاجة إلى وضع قواعد منظمة للمنافسة على المستوى الدولي قد بدت ملحة و دفعت إلى البحث عن تنظيم اتفاق خاص بها يضم إلى الاتفاقات الملحقه باتفاق إنشاء منظمة التجارة الدولية ، فإن ذلك يؤكد في حد ذاته استقرار المبادئ المتعلقة بضرورة تبني سياسات وطنية لتنظيم المنافسة و منع الاحتكار في كل دولة من الدول الأعضاء في منظمة التجارة العالمية.

وإذا كان هذا هو ما تؤكد عليه و تلزم به الاتفاقات الدولية الجمعية والثنائية التي التزمت بها مصر ، فإنها قد لمست بذاتها وفي إطار التغييرات التي طرأت على سياساتها الاقتصادية والاجتماعية ضرورة وضع تشريع منظم للمنافسة فوضعت وزارة التموين و التجارة الداخلية مشروعاً بقانون " تنظيم المنافسة ومنع الاحتكار " تم اعتماده من اللجنة الوزارية المختصة بالتشريع بوزارة العدل و رفع إلى مجلس الوزراء ، ومن المنتظر عرضه على مجلس الشعب في دورته القادمة .

⁽¹¹⁾ ولقد وردت نصوص مماثلة لإرساء للتنافسية في مشاورات الخاصة بالحقوق و الالتزامات المتعلقة بتسوية المنازعات .

ثانيا : أهم ملامح المشروع المصري المنظم للمنافسة و المانع للاحتكار :

1- فلسفة المشروع و أهدافه :

أوضح ما تقدم بواته ضرورة إصدار تشريع لتنظيم المنافسة و منع الاحتكار في مصر بهدف ضبط السوق و منع الممارسات التنافسية الشرسة والاحتكارات المقيدة لحرية التجارة التي تعد شرطا ضروريا لتحقيق متطلبات الالتزامات الناجمة عن الاتفاقات الدولية . ومن ناحية أخرى فإن الإصلاح الاقتصادي و انسحاب الدولة من النشاط الاقتصادي المباشر وتنامي دور القطاع الخاص في مصر أظهر الحاجة الملحة لإصدار مثل هذا التشريع . ولقد أظهرت بعض الأمثلة العملية أهمها تنظيم المنافسة في سوق التعامل سواء على السلع أو الخدمات و التي كان من أهمها ما اهتمت به وسائل الإعلام في شأن إحدى شركات توزيع السلع الغذائية التي اتهمها التجار المصريون بتعدي بيع السلع بأقل من سعر التكلفة بهدف استبعادهم من المنافسة و في شأن إحدى الشركات الأجنبية التي أرادت الاستحواذ على أهم المستشفيات الخاصة في مصر مما أكد ضرورة التنظيم القانوني للسيطرة على السوق .

وهكذا فإن أهداف إعداد مشروع قانون تنظيم المنافسة و الاحتكار كانت واضحة منذ البداية لدى الوزارات العديدة التي ساهمت في إعداد المشروع الذي تتابع وزارة التموين و التجارة الداخلية [بوصفها الوزارة المختصة] تقديمه إلى مجلس الشعب لإقراره .

فمن ناحية أولى يسعى هذا القانون إلى تحديد المقصود بالممارسات الاحتكارية المطلقة التي يجب استبعادها و تلك الممارسات الاحتكارية النسبية التي يجب رصدها لمنع سوء استغلالها للإضرار بالتنافسية في سوق التعامل على السلع و الخدمات .

كذلك يهدف المشروع إلى تحديد الممارسات التجارية التي يمكن أن تؤدي إلى الإضرار بالمنافسة حتى يمكن رصدها و بالتالي حظرها أو رصدها لاتخاذ الإجراءات المناسبة نحو توقيعها أو منع الضرر الناجم عنها . ويمكن الهدف الوصول مما تقدم كله في تحقيق مناخ تنافسي عادل يسمح بدخول المتنافسين و خروجهم من سوق الإنتاج و التوزيع بغير قيود بما يحقق مصلحة المنتجين والتجار ومصلحة المستهلكين ويسمح بالتالي باستقرار النشاط الاقتصادي وتهيئة مناخ ملائم للاستثمار المحلي والأجنبي.

2- نطاق الحظر الوارد بالمشروع :

حرص مشروع القانون على ألا يكون هناك بحسب الأصل أي ممارسات محظورة بذاتها ، و إنما توجهت المادة الأولى منه إلى تأكيد أهداف القانون وفلسفته بما ورد فيها من وجوب أن يكون استئصال الحق في المنافسة على النحو الذي لا يؤدي إلى منع حرية المنافسة أو تقييدها أو الإضرار بها مع عدم الإخلال بما تقتضيه الاتفاقيات الدولية النافذة في مصر . لذلك فإن المادة الرابعة قد وردت عامة بحظر الاتفاقات أو إبرام أي عقود أو ممارسة أي نشاط من شأنه الإخلال بقواعد المنافسة الحرة . وفي سبيل ذلك أوردت هذه المادة بعض الأمثلة على الممارسات و الاتفاقات التي يكون من شأنها أن تؤدي إلى هذا الإخلال و منها على سبيل المثال التلاعب في أسعار المنتجات محل التعامل بزيادتها أو بتخفيضها أو تثبيتها أو بأي صورة أخرى . ويدل ذلك على أن المشرع قد حرص على أن يثبت أن هذا الاتفاق أو تلك الممارسة أو غيرها من الصور قد قصد منها الإخلال بقواعد المنافسة الحرة حتى يتم التصدي لها أو العقاب عليها وفقا لما ورد به المشروع .

أما المادة الخامسة من القانون فقد وردت بحظر استخدام وضع السيطرة بإساءة استخدامها للقيام بممارسات ضارة بالمنافسة . و هي في هذا تنتهج ذات المنهج الذي قامت عليه فلسفة القانون و هو عدم تجريم أو حظر ممارسة بعضها أو وضع بذاته و إنما صده و مواجهته متى ما كان من شأنه الإخلال بقواعد المنافسة .

وفي سبيل ذلك فقد تبني المشروع تعريف السيطرة الذي استقرت عليه التشريعات المقارنة و بصفة خاصة التشريع الأوربي . لذلك فقد ورد نص المادة 2/ج بأن السيطرة هي إوضاع يتمكن من خلاله شخص أو مجموعة من أشخاص تعمل معا من التحكم في سوق المنتجات و ذلك بالاستحواذ على نسبة تجاوز 30% من حجم السوق ، بالإضافة إلى ظروف تركيبية السوق ووضوح الشخص بالنسبة للمنافسين الآخرين ، وتصرفاته في السوق خلال الفترة السابقة و غير ذلك من العوامل الأخرى.

وإذا كانت هذه المادة قد أوردت بعض الأمثلة على إساءة وضع السيطرة بما يؤدي إلى الإخلال بقواعد المنافسة الحرة في الوضع المعتاد مثل الامتناع عن التعامل في المنتج بالبيع أو الشراء ، إلا أن ذلك و كما هو الشأن بالنسبة إلى المادة الزابعة يقتضي إثبات وضع السيطرة بكل شروطة من ناحية أولى و إثبات أن صاحب وضع السيطرة قد تعمد إساءة استخدامها للإضرار بالمنافسة من ناحية أخرى (12).

(12) ورد نص المادة الخامسة بما يلي : يحظر على الأشخاص ذوي السيطرة إساءة استخدامها بالقيام

بممارسات ضارة بالمنافسة وعلى الأخص ما يأتي :

(1) الامتناع عن التعامل في المنتج بالبيع أو الشراء أو بالحد من هذا التعامل أو عرقلته أو بآلة صورة

لغيري بما يؤدي إلى فرض سعر غير حقيقي له .

(2) احتساب في الكميات المتاحة من المنتج ، بما يؤدي إلى التعامل عجز أو ولرة غير حقيقية فيه.

- على أن الاختكار لا يجب أن يؤثم في حد ذاته و بصفة خاصة ما إذا كان الاختكار طبيعيا قائما على الخبرة و العلم في مجالات محددة كما هو الشأن بالنسبة للاحتكار في مجال حقوق الملكية الفكرية .

- كذلك فإن الممارسات الاحتكارية يجب أن تكون متاحة متى كان الهدف الرئيسي منه هو تحسين ظروف الإنتاج أو التوزيع أو تصدير التكنولوجيا أو تحقيق فائدة للمستهلكين تفوق آثار تنظيم المنافسة ، لذلك فقد ورد نص المادة السادسة من المشروع مخرجا لهذه الحالات من نطاق الحظر الوارد في المادة الرابعة .

- كذلك و بالنظر إلى أن القواعد التي وردت بها نصوص المشروع جاءت عامة بحيث يمكن تطبيقها على الممارسات التي تقوم بها الدولة ذاتها ، فإن المشروع و بما وردت به المادة السادسة أيضا قد إنتهج سياسة تبنيح لرئيس مجلس الوزراء إصدار القرارات التي من شأنها إخراج بعض الاتفاقات و الممارسات التي و إن اتصفت بكونها احتكارية في ذاتها إلا أن دور الدولة في تقدير ضرورتها لما تنفرد به من وضع خاصة يجب أن يتيح

-
- (3) الإنتاج عن إبرام صفقات بيع أو شراء أحد المنتجات مع أي شخص أو بيع المنتجات محصل تعامله بائع من تملكها الفعلية . أو يوقف التعامل معه كليا . وذلك دون مبرر وبما يؤدي إلى الحد من حريته في دخول السوق أو خروجه منه في أي وقت .
- (4) تخليق إبرام عقد أو اتفاق على شرط قبول التزامات تكون بطبيعتها أو بموجب الاستخدام التجاري غير مرتبطة بمحل التعامل الأصلي أو الاتفاق .
- (5) إهدار تكاليف الفرض بين المتعاملين بتمييز عن قبض الآخر في شروط صفقات البيع أو شراء دون مبرر .

استثناءها من الحظر الوارد في المادتين الرابعة و الخامسة (13).

3- السلطة المختصة :

نص مشروع القانون على إنشاء جهاز يسمى "جهاز المنافسة" يتبع الوزير المختص مع وضع قدر كبير من الضمانات لاستقلالية و ضمان توافر الخبرة الفنية و الحيدة في شأنه . ولقد جعل المشروع لهذا الجهاز سلطة فحص حالات الاحتكار سواء كان ذلك ناجما عن شكوى أو بناء على تحرك تلقائي من الجهاز لفحص الحالات التي يشتبه فيها.

ولقد أثار البعض من عدم توافر القدرة لدى الجهاز في بحث الحالات أو اتخاذ لقرارات غير صائبة خصوصا في ظل غياب الإحصائيات الدقيقة التي تعتبر شرطا لقيام المخالفات خصوصا في شأن تحقيق نسبة السيطرة (30% من حجم السوق) . و ردا على هذه المخاوف التي تبدو مبررة فإن الأمر في حقيقته لا يتعلق بالتشريع ذاته ولا بهذا التشريع على وجه الخصوص وإنما يتعلق بإنفاذ التشريع وإعداد الجهاز إعدادا جيدا يسمح بتلافي السلبيات كما حدث في الدول الأخرى و كما حدث بشأن جهاز مكافحة الإغراق و الدعم التابع لوزارة التجارة الخارجية و الذي استطاع أن يحقق في فترة وجيزة من الزمن نجاحا كبيرا بفضل الاهتمام بتوفير

(13) يخرج عن نطاق الحظر المنصوص عليه في المادة (4) . الممارسات والاتفاقيات المفيدة للمنافسة التي من شأنها أن تؤدي إلى خفض التكاليف أو تحسين هروف الإنتاج أو التوزيع . أو تشجيع تطوير التكنولوجيا . إذا كانت تحقق فائدة للمستهلك تفوق آثار الحد من حرية المنافسة . كما يخرج عن نطاق الحظر المنصوص عليه في المادتين (4,5) الاتفاقيات التي تبرمها الحكومة بقصد تطبيق أسعار محددة للمنتجات الإستراتيجية التي يصدر بتحديدتها قرار من رئيس مجلس الوزراء ، وكذلك المنتجات التي تنفرد بأوضاع خاصة تكتسبها طبيعتها وفقا لأحكام التشريعات المنظمة لها.

الإمكانات الفنية و المادية له و للعاملين به .

4-مدى توافر الجزاءات المقررة مع أهداف القانون و توفير الثقة

للاستثمار :

وردت نصوص المواد من 26 إلى 29 من مشروع القانون بوضع العقوبات الجنائية على انتهاكات نصوص القانون و مخالفة الحظر الوارد بنصوصه . لذلك و على سبيل المثال ورد بالمادة [26] عقوبة الحبس مدة لا تجاوز سنتين و بغرامة لا تقل عن ثلاثين ألف جنيه و لا تجاوز ثلاثمائة ألف جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين ، وبتعويض لا يجاوز 10% من قيمة النشاط محل المخالفة في شأن كا مخالف لأحكام المواد 4 ، 5 ، 7 ، 10 ، 12 من القانون .

ولقد أثار العقاب البدني عن تلك المخالفات الاقتصادية جدلا كبيرا حول جدوى مثل هذه العقوبة في هذا المجال بصفة عامة و في شأن هذا القانون بصفة خاصة . وتبدو أهمية هذه الملاحظات فيما قد يتعرض له الاستثمار والنشاط الاقتصادي من تراجع بسبب التخوف الناجم عن التطبيق الخاطئ للقانون أو ما يتعلق بالحبس الاحتياطي و غيره من الإجراءات التحفظية المصاحبة لإجراءات التحقيق و قبل ثبوت المخالفة ، ناهيك عن توقيع العقوبة البدنية حتى في حالة ثبوت ارتكاب الفعل المخالف .

ولقد نالت هذه الملاحظة حظها ليس من البحث ليس في مصر وحدها وإنما في العديد من التشريعات الأخرى . على أنه وبالرغم من حساسية هذا الموضوع إلا أن الضمانات المقررة والإجراءات السابقة تحريك الدعوى العمومية في شأن الأفعال المحظورة بموجب هذا القانون قد وضعت بما يجعل إيقاع العقاب البدني آخر الوسائل المتاحة لتجنب الضرر المعتمد بالمنافسة بعد استنفاد الجهاز المختص لأساليب المتابعة و إجراءات

تصحيح الأوضاع , حيث وضعت بيد رئيس الجهاز سلطة طلب تحريك
الدعوى العمومية إن ارتأى عدم استجابة المخالف لقرارات الجهاز أو عدم
وفائه بالالتزامات المترتبة عن مسؤوليته عن تعويض الأضرار .

المبحث الرابع
الأثر المباشر لاتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية
و ملحقاتها على التشريع في مصر

تمهيد :

انضمت مصر إلى الاتفاقية العامة للتعريفات و التجارة 1947 في مايو 1970 و شاركت في جولة طوكيو (73-79) ثم شاركت بشكل أكثر إيجابية في جولة أورجواي و انضمت أخيرا و كعضو أصيل في اتفاقية منظمة التجارة العالمية الموقعة في مراكش 1994 و التي بدأ العمل بها اعتبارا من أول يناير عام 1995 .

و لقد تضمنت اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية مبادئ أساسية تلتزم بها الدول الأعضاء في تشريعاتها الداخلية من أهمها .

■ مبدأ معاملة الدول الأكثر رعاية . و هو المبدأ الرئيسي من بين كل مبادئ التنظيم الهادف لتحرير التجارة الدولية . و يعنى هذا المبدأ أن أي ميزة تجارية يمنحها طرف متعاقد لدولة ما تطبق في الحال على كافة أعضاء الاتفاقية بدون أي قيد أو شرط.

■ و يلحق بهذا المبدأ مبدأ عدم التمييز ، (نص المادة 2 من الاتفاقية فقرة 1/أ) و الذي تلزم بموجبه كل دولة عضو بالآ يميز تجارة طرف من أطراف الاتفاقية على منتجات طرف آخر بأي طريقة من الطرق .

■ مبدأ المعاملة الوطنية . و يقصد بهذا المبدأ تعامل السلع المستوردة وبعد خضوعها للتعريف الجمركية ذات المعاملة التي تلقاها السلع الوطنية بحيث لا يكون هناك فارق بين النوعين من السلع إلا خضوع السلعة

المستوددة للتعريف الجمركية (و التي قلصت الاتفاقية من قيمتها) حتى تتساوى ظروف المنافسة في السوق بين السلع (14) .

على أن ما يعرف باسم اتفاقية منظمة التجارة العالمية هي في الواقع مجموعة من الاتفاقية و الأدوات القانونية التي بلغ عددها عشرون اتفاقا و آلية اعتبرت جزءا لا يتجزأ من الاتفاقية الأم وردت في أربعة ملاحق سمي الأول منها الاتفاقيات متعددة الأطراف بشأن التجارة في السلع ورد منها الملحق 1- ألف به 12 اتفاقا (الزراعة والصحة والصحة النباتية والمنسوجات والملابس والحواجز الفنية أمام التجارة وتدابير الاستثمار واتفاقية مكافحة الإغراق وقواعد التقييم الجمركي والفحص قبل الشحن وقواعد المنشأ وإجراءات الترخيص بالاستيراد والدعم والتدابير التعويضية، واتفاقية الوقاية.

أما الملحق 1/ب فهو خاص بالاتفاقية العامة للتجارة في الخدمات ، كما يتضمن الملحق 1/ج اتفاقية التريبس . أما الملحق الثاني فخاص بوثيقة التفاهم بشأن قواعد و إجراءات تسوية المنازعات . و يخص الملحق الثالث آلية مراجعة السياسة التجارية . و أخيرا فقد انحصر الملحق الرابع بعد عام 1998 في اتفاق التجارة المدنية في الطائرات ، والاتفاق الدولي لمنتجات الألبان .

وبالنظر إلى أن الدول الأعضاء و من بينها مصر وقد وقعت على الوثيقة

(14) و من بين هذه الصناديق أيضا صندوق التعريف الجمركية وحددا نظرية حركة التجارة بين أطراف الاتفاقية و إضافة كسل القصور و الإجراءات غير الجمركية [NO-TARIFFBARRIERS] و هي تعزل القصور الصلبة أيضا [QUANTATIVE RESTRICTIONS] .
علاوة على ذلك أيضا مبدأ REIPROCIITY و هو مبدأ يقضي على القصور الجمركية من كل نوع و من ذلك القصور الجمركية TARIFF حتى يقر كسل
غيره على أساس تعزير التجارة .
AHMED GAMER , IBID , P P .48 - 62 .

متضمنة كافة الاتفاقات السابقة فإنها تلتزم بإصدار التشريعات الداخلية التي تؤدي إلى إنفاذها حتى تتوفى الجزاءات المترتبة على عدم الالتزام بنصوص الاتفاقية.

وحيث ورد نص المادة (151) من الدستور المصري باعتبار الاتفاقيات الدولية التي يوافق عليها مجلس الشعب ويصادق عليها رئيس الدولة جزءا من التشريع الداخلي ، لذلك فإنه وبحسب الأصل تكون نصوص اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية نافذة بذاتها بوصفها جزءا من التشريع الداخلي .

على أنه وبالنظر إلى أن صياغة هذه الاتفاقية وملحقاتها قد وردت بتوجيهات لا تتضمن بنسود تنفيذها ، ومأنة قدرا كبيرا من الاختيارات في شأن تنفيذ ما ورد بها من التزامات ، فإنه يصبح من الضروري أن يصدر المشرع المصري تشريعات داخلية يضع فيها نصوصا صريحة محددة بشأن الضوابط والإجراءات والجزاءات التي تتيح إنفاذ الاتفاقية فعليا .

ومن ذلك على سبيل المثال ما سوف نعرض له من تحديد مدة الحماية المقررة لحق المؤلف والتي ورد بها نص المادة 12 من اتفاقية التريبس بأنها وحد أدنى خمسون عاما تحسب من أول العام التالي لوفاة المؤلف . وفي هذا الصدد صبح من اللازم أن يتصدى المشرع بنص تشريعي يحدد اختيار مصر بالنسبة للمدة المقررة للحماية في ضوء المصلحة القومية .

ولما كنا وقد درسنا في المبحث السابق مشروع قانون المنافسة والاحتكار كنموذج للأثر غير المباشر لاتفاقات التجارة الدولية وانتهاج سياسات اقتصاد السوق على التشريع ، فإنه يكون من المناسب أن نخصص هذا المبحث لدراسة الأثر المباشر لاتفاقية إنشاء منظمة التجارة

العالمية على التشريع المصري و الذي تخيرنا بشأنه مشروع قانون حماية حقوق الملكية الذهنية بوصفه يمثل تقنياً للاحتكار الطبيعي لهذه الحقوق بالمقابلة مع التوجه العام إلى تحرير التجارة و التنافسية في الاتفاقية وبالمقابلة مع النموذج المدروس في المبحث السابق بشأن ترسيخ المنافسة في السوق الداخلي⁽¹⁵⁾ .

حالة الدراسة

أثر اتفاقية الستريبس على التشريع المصري

تمهيد : باتضمام مصر إلى منظمة التجارة العالمية والاتفاقات الملحقة التي تضمنتها الوثيقة الختامية لنتائج جولة أوروغواي فقد التزمت مصر بما ورد في الملحق 1/ج والخاص باتفاقية جوانب التجارة المتصلة بحقوق الملكية الفكرية .

ومن أهم النتائج المترتبة على الالتزام بالاتفاقية السابقة هو اتساع الحقوق الفكرية محل الحماية في مصر ، ذلك أن الحماية في ظل القانون المصري الحالي تقتصر على الحقوق والمجالات التقليدية وهي:

- 1- العلامات التجارية ، والتي ينظمها القانون رقم 57 لسنة 1939.
- 2- براءات الاختراع والرسوم والنماذج الصناعية وينظمها القانون رقم 132 لسنة 1949
- 3- قانون حماية حق المؤلف والمنظم بالقانون رقم

⁽¹⁵⁾ يمكن أن نشير هنا إلى أن المناقشة يجب أن تتوجه أيضا إلى القانون رقم 161 لسنة 1998 بشأن حماية الاقتصاد القومي من الآثار السلبية عن الممارسات الضارة في التجارة الدولية و الذي ينظم مكافحة الإغراق و قادم و فريدة غير مبررة في واردات . فهذا القانون هو الجناح الثاني لتحقيق حرية و استقرار التجارة الدولية في مقابل قانون المنافسة و الاحتكار: Gemei ، دراسة بعنوان قانون مكافحة الإغراق، مطبوعات مركز الدراسات بمجلس الشعب المصري .

354 لسنة 1954.

أما في ظل التزامات مصر بموجب اتفاقية التريبس فقد أصبح لزاما عليها أن تمد نطاق حماية الحقوق إلى مجالات جديدة تتمثل في :-

- 1- المؤشرات الجغرافية. 2- التصميمات التخطيطية للدوائر المتكاملة.
- 3- المعلومات غير المفصح عنها. 4- الحقوق المجاورة لحق المؤلف.
- 5- الأصناف النباتية .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن اتفاقية التريبس قد وسعت من نطاق الحماية حتى في شأن الحقوق التقليدية محل الحماية في القانون المصري وولدت التزامات جديدة أصبح من اللازم تحقيق الحماية التشريعية لها بنصوص قانونية جديدة .

أولا: حماية حق المؤلف والحقوق المتصلة به

1- الحماية في ظل التشريع الحالي : رقم 354 لسنة 1954 : ينظم حق المؤلف في مصر حاليا القانون رقم 354 لسنة 1954 والذي نصت المادة الأولى منه بتحديد المصنفات التي يحمي القانون مؤلفوها وذلك بالنص على امتداد حماية القانون إلى مؤلفو المصنفات المبتكرة في الآداب والفنون والعلوم أيا كان نوع المصنفات أو طريقة التعبير عنها أو أهميتها أو الغرض من تصنيفها .

وقد أوردت المادة الثانية من القانون قائمة وردت على سبيل المثال لهذه المصنفات شملت المصنفات المكتوبة ومصنفات الرسم والتصوير والنحت والعمارة والتمثيلات والموسيقى ومصنفات التصوير السينمائي والخرائط الجغرافية الخ .

ولقد أتى المشرع بموجب القانون رقم 38 لسنة 1992 بتعديل المادة الثانية من قانون 1954 بإضافة مصنفات برامج الحاسب الآلى

وقواعد البيانات وما يماثلها بما يصدر به قرار وزير الثقافة ، وهي إضافة هامة سبق بها المشرع اتفاقية التريبس فيما ورد بها من ضرورة اعتبار مصنفات برامج الحاسب الآلى من قبيل حقوق المؤلف .

هذا ولقد تم تعديل نص المادة (20) من قانون حماية حق المؤلف وجعل المشرع مدة حماية حقوق الاستغلال المالى للمصنفات الأدبية والفنية خمسون عاما تالية على وفاة المؤلف . ولكن المشرع اقتصر على خمسة عشر عاما من تاريخ أول نشر بالنسبة لمصنفات التصوير المرئية والسمعية والبصرية التي ليس لها طابع إنشائي .

هذا وقد أنزمت المادة 48 و41 من القانون مؤلف وناشري وطابعي ومنتجي المصنفات الأدبية والفنية بإيداع مصنفاتهم مع المساواة بين المؤلفين المصريين والأجانب .

كذلك فقد خصص القانون الباب الثالث لقواعد وأحكام حماية حق المؤلف مبيناً إجراءات الحماية والتظلم حق ومنح السلطة القضائية للمحكمة المختصة بنظر النزاع موضوعياً بأن تأمر بإتلاف نسخ أو صور المصنف الذى تم الاعتداء على حق المؤلف فيه .

أما في الفصل الثانى من الباب الثالث فقد ورد نص المادة 47 بتقرير الجزاء على الاعتداء على حق المؤلف ويتمثل في الحبس والغرامة التي لا تقل عن خمسة الآلف جنيه ولا تزيد عن عشرة الآسف أو بإحدى هاتين العقوبتين ، أما في حالة العود فإن الحبس يصبح وجوبياً ولا تقل الغرامة عن عشرة الآلف جنيه ولا تزيد عن خمسين ألف . وفى جميع الأحوال أوجب المشرع في حالة ثبوت جريمة الاعتداء على حق المؤلف بمصادرة النسخ المقلدة والأدوات المستخدمة في ذلك ونشر الحكم الصادر بالإدانة في جريدة أو أكثر على نفقة المحكوم عليه .

كذلك أجاز المشرع للمحكمة القضاء بخلق المنشأة التي استخدمها أصحابها في ارتكاب أفعال الاعتداء على حق المؤلف مدة لا تزيد عن ستة أشهر .

وبالرغم من مصر قد انضمت إلى اتفاقية برن (1971) لحماية الأعمال الأدبية والفنية اعتباراً من 7 يونيو 1977 وإلى اتفاقية إنشاء المنظمة العالمية للملكية الفكرية wipo (الموقعة في أستوكهولم 1967) وذلك اعتباراً من 14 يناير 1975 إلا أن مصر لم تنضم إلى الاتفاقية الدولية لحماية المؤدين ومنتجي الفوتوجرافات وهيئات الإذاعة (اتفاقية روما) وهي الحقوق المعروفة باسم الحقوق المجاورة.(16)

2- ما أستخدمه مشروع القانون الجديد بشأن حماية حقوق المؤلف والحقوق المجاورة في ضوء اتفاقية التريبس.

1/2-ورد نص المادة (142) من مشروع القانون ملتزماً باتفاقية التريبس في عدم شمول الحماية لما يلي:

أ-مجرد الأفكار وأساليب العمل وطرق التشغيل والمفاهيم والمبادئ والاكتشافات حيث وإن كانت معبراً عنها أو موصوفة حتى وإن تم إدراجها في مصنف .

ب-كذلك فقد حجب المشروع الحماية عن :

ب/1: الوثائق الرسمية أيا كانت لغتها الأصلية أو اللغة المنقولة إليها . ومن ذلك القوانين واللوائح والقراراتإلخ.

ب/2: أخبار الحوادث والأخبار الصحفية إلا إذا تم تجميعها بشكل يتميز بالابتكار في الترتيب أو اتسمت ببذل مجهود شخصي يرقى بها إلى الحماية.

(1) صدقت مصر على إتفاقية جنيف لعام 1971 بشأن حماية منتجي التسجيلات الصوتية (الفوتوجرامات) عام 1977 وتم العمل بها اعتباراً من عام 1978.

2/2- جعل المشروع (م143) الفلكلور الوطني ملكاً للدولة تقوم الوزارة صاحبة الاختصاص بشأن ممارسة حقوق المؤلف الأدبية والمالية عليه .
3/2 ورد نص المادة (148) من المشروع موضحاً أن الحق المالي للمؤلف يشمل أى صورة من صور إتاحة المصنف للجمهور ومن ذلك إتاحتها من خلال أجهزة الكمبيوتر والشبكات وأى وسيلة تكنولوجية أخرى .
4/2 بالتوافق مع المادة 14 من اتفاقية التريبس فقد ورد نص المادة 155 من مشروع القانون المصري و لأول مرة بتقرير الحماية لما يعرف باسم "الحقوق المجاورة" . لذلك فإن فناني الأداء و خلفهم العام يتمتعون بحق أدبي أبدي لا يمكن التنازل عنه ولا يقبل التقادم أو الحجز عليه يخولهم: الحق في تسمية الأداء الحي أو المسجل إليهم و على النحو الذي أبدعوه عليه . وذلك بالإضافة إلى الحق في منع أي تغيير أو تشويه أو تحريف لأدائهم.

5/2 - ووفقاً للمادة 156 من مشروع القانون فإن فناني الأداء يتمتعون بالحقوق المالية التي تخول لهم حقوقاً استثنائية تسمح لهم : بتوصيل أدائهم إلى الجمهور و الترخيص بالنشر أو التأجير أو الإعارة للتسجيل الأصلي للأداء أو النسخ منه. و ذلك بالإضافة إلى حقهم في منع أي استغلال لأدائهم بأية طريقة من الطرق بغير ترخيص كتابي مسبق.
6/2 - أما المادة 157 من المشروع فقد سمحت لمنتجو التسجيلات الصوتية بالحقوق المالية الاستثنائية التي تبيح إتاحة العنونة للتسجيل الصوتي بالوسائل المملوكة و المملوكة أو عبر أجهزة الحاسب الآلي أو غيرها من الوسائل . مع الحق في منع أي استغلال لتسجيلاتهم بغير ترخيص كتابي مسبق .

7/2 - كذلك فقد منحت المادة 158 من مشروع القانون هيئات الإذاعة الحقوق المالية الاستثنائية التي تتيح منح الترخيص باستغلال تسجيلاتها مع منع الغير من أي توصيل أو إتاحة لهذه التسجيلات بغير إن كتابي مسبق منها.

8/2 - أما فيما يتعلق بمدة الحماية المقررة لحق المؤلف فقد ذهب المشروع في بادئ الأمر إلى تجاوز الحدود الدنيا المقررة في اتفاقية التريبس فجعلت مدة الحماية سبعون عاما تحتسب من أول السنة الميلادية التالية لسنة وفاة المؤلف. وبالرغم من ذلك و في مناقشات مجلس الشعب المصري انتصر الرأي الذاهب بضرورة الالتزام بالحد الأدنى المقرر في المادة الثانية عشر من اتفاقية التريبس وهو خمسون عاما تحتسب من أول السنة الميلادية التالية لسنة وفاة المؤلف.

9/2 - و من المستحدثات التي ورد بها مشروع قانون حماية الملكية الذهنية أيضا ما جاء بنص المادة 170 من منح الوزارة المختصة الحق في الترخيص الإجمالي لمن يطلب ذلك بشأن نسخ أو ترجمة أي مصنف محمي طبقا لأحكام القانون . متى ما كان القرار بالترخيص الإجمالي مسببا ومحددا بالنطاقين الزمني والمكاني المحققين لحدود الغرض من هذا الاستثناء ، مع الالتزام بتعويض المؤلف صاحب الحق تعويضا عادلا.

وبالرغم من الانتقادات التي وجهت لمصر في شأن ما سمح به مشروع القانون من التوسع في الترخيص الإجمالي . إلا أننا نعتقد أن حدود الترخيص الإجمالي التي عالجها مشروع القانون لم تتجاوز ما سمحت به اتفاقية التريبس . وحقيقة الأمر أن الاعتراضات التي تتعرض لها مصر في هذا الصدد ليست إلا وليدة للصراع الاقتصادي الحتمي بين أصحاب الحقوق التي وردت بها استثناءات الترخيص الإجمالي و بين المصلحة الوطنية

التي يريد هذا النص تحقيقها. و يدعونا ما تقدم إلى ضرورة التمسك بهذه الاستثناءات متى ما تحققت منها المصلحة الوطنية مع الحرص على عدم الإضرار بأصحاب الحقوق حين التنفيذ.

ثانيا: الملكية الصناعية

1-1-العلامات التجارية :

1/1- حماية العلامات التجارية في ظل التشريع القائم :

صدر القانون رقم 57 لسنة 1939 الخاص بالعلامات و البيانات التجارية وتضمن تحديد المقصود بالعلامات التجارية على أنها [الأسماء المتخذة شكلا مميزا و الإمضاءات و الكلمات و الحروف و الأرقام و الرسوم والرموز وعنوانات المحال و الدمغات و التصاویر و النقوش البارزة وأية علامات أخرى أو أي مجموعة منها , إذا كانت تستخدم لتمييز منتجات عمل صناعي أو استغلال زراعي]

وقد نصت مادة 2 من القانون على أن يعتبر من قام بتشغيل العلامة ملكا لها دون سواء و لا يجوز المنازعة في ملكيتها إذا استعملها من قام بتسجيلها مدة خمس سنوات على الأقل من تاريخ التسجيل بدون منازعة . ولقد اشترط القانون أن لا تتضمن العلامة التجارية أي تعبير مخالف للأداب العامة أو النظام العام أو العلامات المستثناة , كأعلام الدول والشعارات كذلك فقد نصت المادة 18 من قانون 39 على أنه لا يجوز نقل العلامة أو رهنها أو الحجز عليها إلا مع المحل التجاري أو مشروع الاستغلال .

أما عن مدة الحماية فقد حددتها المادة 21 بعشر سنوات قابلة للتجديد بناء على طلب مالكيها . كذلك ورد نص المادة 22 بسلطة القضاء فسي شطب العلامة بناء على طلب أي صاحب بشأن إذا لم تستعمل بصفة جدية لمدة

خمس سنوات متتالية ، و جاءت المادة 23 بعدم جواز إعادة تسجيلها .
هذا و لقد جاءت المواد من 33 إلى 36 مكرر بتنظيم قواعد إنفاذ حماية الملكية الفكرية في العلامات بوضع الجرائم و الجزاءات فجرمت مادة 33 التزوير أو التقليد و الاستعمال لهذه العلامات المقلدة و المزورة بسوء قصد و فرضت عقوبة الحبس مدة لا تجاوز سنتين و غرامة لا تقل عن 50 جنيه ولا تزيد على 30 جنيه أو إحدى هاتين العقوبتين لهذه الجرائم.
وجرمت المادة 34 مخالفة الأحكام المنظمة للبيانات التجارية وكل من استعمل علامة غير مسجلة .
وأجازت المادة 35 لمالك العلامة طلب اتخاذ الإجراءات التحفظية قبل رفع أي دعوى حتى يتم إيقاف الاعتداء على العلامة . أما المادة 36 فأجازت للقضاء الحكم بمصادرة المضبوطات من الآلات و الأدوات المستخدمة في ارتكاب الجريمة و المنتجات و البضائع أو عناوين المحال أو غيرها مما يكون قد وضعت عليه العلامة موضوع الجريمة ، كما أجازت ذات إعادة نشر الحكم على نفقة المحكوم عليه و إتلاف المنتجات و الأدوات والعنلويين وغيرها من الأشياء التي تحمل العلامات محل الجريمة .
هذا و لقد انضمت مصر لاتفاقية باريس لحماية الملكية الصناعية و ذلك عام 1951 ثم انضمت ثانية للاتفاقية بعد تعديلها في إستوكهولم (تعديل 1967) وذلك في عام 1974 لتصبح نافذة اعتبارا من 6 مارس 1975، وانضمت مصر كذلك إلى اتفاقية مدريد بشأن التسجيل الدولي للعلامات التجارية و الصناعية لعام 1791 و ذلك عام 1974 . كما انضمت مصر أيضا إلى اتفاقية لاهاي بشأن الإيداع الدولي للرسوم و النماذج الصناعية لعام 1925 و ذلك عام 1952 .

2/1- أثر تنظيم العلامات التجارية في ضوء اتفاقية التريبس:

نظمت اتفاقية التريبس معايير الحقوق الناشئة عن العلامة التجارية في المواد من 15-21 و التي تبناها مشروع القانون المصري المعروض على مجلس الشعب ، والذي نظم أحكام العلامات و البيانات التجارية في المواد من 64 إلى 119 .

لذلك و لإلزام ما ورد باتفاقية التريبس فقد استحدث مشروع القانون المصري العديد من النصوص المنظمة للعلامات التجارية من أهمها ما يلي: نص المادة 67 بعدم اشتراط تسجيل العلامة المشهورة عالميا في مصر وتمتع صاحبها بالحماية دون حاجة إلى التسجيل و أوجب على المصلحة الامتناع عن تسجيل أي علامة مطابقة على منتجات مماثلة ما لم يكن الطلب مقدما من صاحب العلامة المشهورة .

كذلك حظر النص تسجيل العلامات المشهورة المنسوبة على منتجات لا تماثل المنتجات التي تستخدم العلامة المشهورة في تمييزها إذا كانت العلامة المشهورة مسجلة في دولة عضو بمنظمة التجارة الدولية وكان من شأن استعمالها حمل الغير على الاعتقاد بوجود صلة بين صاحب العلامة المشهورة و تلك المنتجات و أن يؤدي استخدامها إلى الإضرار بصاحب العلامة المشهورة .

ما ورد به نص المادة (70) و (71) بتنظيم العلامة الجماعية وعلامة الخدمة .

ما ورد به نص المادة (72) من استنفاد حق مالك العلامة في منع الغير من استيراد أو استخدام أو بيع أو توزيع المنتجات التي تميزها إذا قام مالكها بتسويق تلك المنتجات في أي دولة أخرى أو رخص للغير بذلك .

ما ورد رقمه نص المادة (81) مطابقاً لنص المادة (5/15) من اتفاقية التريبس بوجوب نشر قرار قبول طلب تسجيل العلامة مع إتاحة مهلة زمنية مناسبة (60 يوماً) لتقديم الالتماسات بإلغاء التسجيل .

ما ورد به نص المادة (88) مطابقاً لنص المادة (21) من التريبس من جواز نقل ملكية العلامة أو رهنها أو الحجز عليها استقلالا عن المحل التجاري أو مشروع الاستغلال . و ذلك على خلاف نص المادة 18 من قانون 57 لسنة 1939 كما سبق بيانه .

ما ورد به نص المادة (92) من المشروع بمنح المحكمة المختصة بصفة جدية لمدة 3 سنوات متتالية (مطابقاً لنص م 1/19 من التريبس).

مدة الحماية : أبقي المشروع على مدة الحماية المقررة في القانون رقم 57 لسنة 39 و هي عشر سنوات قابلة للتجديد (بينما الحد الأدنى لحماية وفقاً للمادة 18 من التريبس هو 7 سنوات) .

شدد المشرع في المواد 114 ف حالات التجريم و الجزاءات . لذلك فقد رفع الحد الأدنى لعقوبة الحبس إلى مدة لا تقل عن شهرين و ترك الحد الأقصى لتقدير القاضي مع رفع قيمة الغرامة إلى ما لا يقل عن خمسة آلاف جنيه و لا يزيد عن عشرون ألفاً أو بإحدى هاتين العقوبتين في شأن تزوير أو تقليد العلامات أو استعمالها بسوء قد أو لبيع أو العرض لبيع أو الحيازة بقصد البيع أو تداول منتجات عليها علامة تجارية مقلدة أو مزورة مع العلم بذلك .

2/ المؤشرات الجغرافية :

- لم يختص المشرع المصري في التشريعات الحالية المؤشرات الجغرافية بالحماية أثناء حصر العناصر التي لم تسجل كعلامة تجارية أو كجزء منها في المادة 5 من القانون رقم 57 لسنة 39 إذ ورد في الفقرة ح

الأسماء الجغرافية إذا كان استعمالها من شأنه أن يحدث لبسا فيما يتعلق بمصدر المنتجات أو أصلها . كذلك أجازت المادة 30 من ذات القانون إطلاق أسماء جغرافية على بعض المنتجات إذا كانت هذه الأسماء قد أصبحت ألفاظا تدل على نوع المنتج و ليس على مصدره" (17) .

و بالرغم من أن المادة سالفة الذكر تضمنت الحماية المقررة في المادة 2/2 من اتفاقية التريبس إلا أنها فرضت حماية المؤشرات الجغرافية حينما يتم تسجيلها كعلامة تجارية و ليس باعتبارها مؤشرا جغرافيا .

أمام المادة 30 سالفة البيان فإنها و إن أباحت استخدام المؤشر الجغرافي الذي شاع استعماله كلفظ للدلالة على النوع إلا أنها استتت الأسماء الجغرافية للتبنيذ مما يتطابق مع موجبات الحماية في التريبس.

2/2- المؤشرات الجغرافية في مشروع القانون :علاج مشروع القانون المؤشرات الجغرافية في المواد 105 إلى المادة 113 بالمطابقة مع أحكام التريبس .

لذلك ورد نص المادة 105 مقررنا الحماية لهذه المؤشرات بوصفها كذلك وليس بوصفها علامة تجارية.

أكدت المادة 109 من المشروع على جواز إطلاق الاسم الجغرافي على بعض المنتجات حينما يشيع استخدامها كلفظ دالة على نوع المنتجات دون منشأها الجغرافي

3 : الرسوم و النماذج الصناعية

1/3- في التشريع الحالي :

نظم المشرع المصري الرسوم و النماذج الصناعية في القانون رقم 132

لسنة 1949 والذي بدأت المادة 37 منه بتحديد المقصود بالرسم والنموذج الصناعي بوصفه كل ترتيب للخطوط أو كل شكل جسم بألوان أو بغير ألوان لاستخدامه في الإنتاج الصناعي بوسيلة آلية أو يدوية أو كيميائية .
ولقد ورد نص المادة 44 من القانون بتقرير مدة خمس سنوات لحماية الرسوم والنماذج الصناعية تبدأ من تاريخ طلب التسجيل ويمكن تجديدها لمدة فترتين على التوالي فقط .

2/3- في مشروع القانون :

اتسم مشروع القانون المعروض على مجلس الشعب بتطابقه مع الالتزامات المقررة في اتفاقية التريبس و جاء منظما للرسوم و النماذج الصناعية في المواد من 120 و حتى 138 .

هذا و لقد ورد تعريف الرسم أو النموذج الصناعي مركزا على استلزام الجودة و القابلية للاستخدام الصناعي ، لذلك فقد وردت المادة 121 موضحة أن الرسم أو النموذج يفقد وصف الجودة بمجرد عرضه على الجمهور أو وصفه أو عرض استخداماته قبل تاريخ التسجيل ولقد استثنت المادة الأخيرة مما سبق بصفة خاصة أن يكون العرض أو الوصف قد تم بعد تقديم طلب التسجيل في أي دولة عضو في منظمة التجارة العالمية أو بتعامل مصر معاملة المثل وذلك خلال فترة لا تتجاوز ستة أشهر سابقة على تاريخ طلب التسجيل في مصر .

كذلك فلقد استحدث المشرع المادة 122 بمنح حق طلب التسجيل لجميع الأشخاص الطبيعية أو الاعتبارية من المصريين أو الأجانب المنتمين لمصو أو المقيمين فيها أو يتخذون مركزاً لنشاطهم إحدى الدول أعضاء منظمة التجارة العالمية أو التي تعامل مصر معاملة المثل .

-ولقد عدل المشروع بنص المادة 127 من مدة الحماية المقررة للرسم والنماذج فجعلها عشر سنوات تبدأ من تاريخ تقديم طلب التقليد في مصر وجعلها غير قابلة للتجديد إلا لفترة واحدة فقط بناء على طلب مالك الرسم أو النموذج .

-هذا ولقد ورد نص المادة (130) بتقرير إلحاق لمصلحة التسجيل التجاري وبضوابط معينة في منح ترخيص إجباري غير استثنائي باستخدام التصميم أو النموذج الصناعي المحمي مقابل تعويض عادل .

هذا ولقد انتهج المشروع ذات نهج القانون السابقة في عدم توقيع عقوبة بدنية على المعتدى على الحق في النموذج أو الرسم الصناعي واكتفى بتشديد عقوبة الغرامة فجعلها لا تقل عن أربعة آلاف جنيه ولا تزيد عن عشرة آلاف وذلك في حالات التقليد والصنع والبيع والعرض أو الحيازة بقصد الاتجار والتداول للتصميم أو النموذج الصناعي المقلد مع العلم بذلك. أما في حالة العود فقد فرض المشروع عقوبة الحبس الوجوبي لمدة لا تقل عن شهر وضاعف الغرامة المقررة على الفعل المجرم مع تخويل المحكمة سلطة مصادرة المضبوطات والمنتجات موضوع الجريمة وتخويلها نشر الحكم في جريدة أو أكثر على نفقة المحكوم عليه.

4: براءات الاختراع:

1/4 - في ظل القانون الحالي:

نظم المشرع المصري براءات الاختراع بموجب المرسوم من 1 إلى 34 القانون رقم 132 لسنة 1949 ليمنح الحماية التي قررها لكل ابتكار جديد قابل للاستغلال الصناعي سواء أكان متعلقاً بمنتجات صناعية جديدة أو بطرق أو وسائل صناعية مستحدثة أو بتطبيقات جديدة لطرق أو وسائل صناعية معروفة.

هذا ويقتصر الاستثناء من منح البراءات للاختراعات التي ينشأ من استغلالها إخلال بالنظام العام أو الآداب والاختراعات الكيميائية المتعلقة بالأغذية أو العقاقير الطبية والمركبات الصيدلانية إلا إذا كان تصنيعها يتم بطرق أو عمليات كيميائية خاصة ، وفي هذه الحالة الأخيرة لا تنصرف البراءة إلى المنتجات في ذاتها بل تنصرف إلى طريقة صنعها .

ولقد حددت المادة 12 مدة الحماية لبراءة الاختراع بخمس عشرة عاماً تبدأ من طلب البراءة يمكن تجديدها لمدة واحدة فقط لمدة لا تتجاوز خمس سنوات بناء طلب صاحبها . أما الاختراعات المتعلقة بالأغذية والأدوية فمدة حمايتها عشر سنوات فقط ولا تقبل التجديد .

ولقد عالج القانون الحالي موضوع الترخيص الإجباري (م 30 وما بعدها)، بما يعطى الحق لإدارة البراءات بمنح ترخيص إجباري باستغلال الاختراع إذا لم يتم استغلاله في مصر خلال 3 سنوات من تاريخ البراءة أو عجز صاحبه عن الوفاء باحتياجات البلاد أو إذا أوقف استغلال الاختراع لمدة سنتين متتاليتين . ولقد اشترط المشرع تعويض صاحب البراءة تعويضاً مناسباً .

كذلك أجازت المادة (33) نزع ملكية براءة الاختراع لأسباب تتعلق بالمنفعة العامة أو الدفاع الوطني وهو نزع للملكية شامل كل الحقوق المترتبة على البراءة ويمكن قصره على حق استغلال الاختراع على أن يحصل صاحب البراءة على تعويض عادل .

وبالإضافة إلى لما تقدم عالجت المواد من 48 إلى 60 الأحكام المشتركة بين البراءة والرسوم والنماذج في شأن التجريم والجزاء . وجاء نص م 48 بأن يعاقب بالحبس مدة لا تزيد عن سنتين وغرامته لا تقل عن عشرة جنيهات ولا تزيد على 30 جنيه أو بإحدى العقوبات كل من قلد موضوع

اختراع منحت عنه البراءة ، وكل من وضع بيانات على المنتجات تؤدي إلى الاعتقاد بحصوله على براءة الاختراع .

ويلاحظ أن القانون الحالي قد نص في المادة 53 منه على حق من قدم طلب الحصول على براءة الاختراع في أي بلد يعامل مصر معاملة المثل في أن يطلب البراءة عن ذات الاختراع في مصر خلال سنة من تقديم الطالب في البلد الأجنبي ، وهو ما يعني عدم جواز تقديم طلب في مصر بعد تقديمه في بلد آخر لا يعامل مصر معاملة المثل .

أخيراً فقد ورد نص م (58) ينص على حق ذي الشأن في طلب تطبيق أحكام الاتفاقات الدولية التي انضمت إليها مصر إذا كانت أكثر رعاية لهم من أحكام هذا القانون .

2- براءات الاختراع في مشروع القانون المعروض على مجلس الشعب:

1/2- ألغى مشروع القانون في مادته الأولى الاستثناء الذي كان وارداً على الاختراعات الكيميائية المتعلقة بالأغذية أو العقاقير الطبية أو المركبات الصيدلانية وأعادها إلى الحماية المقررة لكل اختراع سواء كانت متعلقة بمنتجات صناعية جديدة أو بطرق أو وسائل صناعية مستحدثة أو بتطبيق جديد لطرق صناعية معروفة .

2/2- منح المشروع البراءة استقلالا لكل بتعديل أو الحبس أو إضافة تترد على اختراع سبق منحه البراءة .

3/2 توسعت المادة الثانية من المشروع في الإستثناءات من منح البراءة فتضمنت من ضمن ما تضمنت من الاختراعات المستثناة ما يسمى بالأمن القومي أو النظام والآداب العامة أو صحة وحياة الإنسان أو الحيوان أو النبات أو البيئة

هذا و لقد تعرض التوسع في هذه الإستثناءات للنقد من العديد من الجهات و المنظمات الدولية وذلك بدعوى مخالفة روح الاتفاقية ، وذلك على الرغم من عدم مخالفتها لنصوص الاتفاقات الدولية أو الترييس صراحة بل و على الرغم من وجود مثل هذه الإستثناءات في العديد من التشريعات الأوروبية. ونحن نعتقد وكما كررنا في أكثر من موضع أن صراع المصالح الاقتصادية هو السبب في هذه المشكلة وأنه لا داع للتخلي عن الحق في الإستثناءات المقررة بموجب الاتفاقية طالما أنها مشروعة ما لم تحصل مصر في مقابل ذلك على مصلحة أو منفعة مقابلة . هذا مع التنبيه إلى وجوب الرد على الملاحظات التي تقدمها الدول والمنظمات الدولية حتى لا تتعرض مصر إلى لخصاصها أمام منظمة التجارة الدولية .

4/2- حدد نص المادة (10) من المشروع مدة موحدة لحماية البراءة مقدارها 20 سنة لا تقبل التجديد متوافقا في هذا مع المادة 1/27 من الترييس الذي يقتضى عدم التمييز بين الاختراعات وبين الاختراعات المتعلقة بالأغذية أو العقاقير الطبية أو المركبات الصيدلانية .وبذلك قضى المشروع على التفرقة التي كان القانون السابق يقرها كما سبق بيانه .

خاتمة

كان الهدف من هذه الدراسة هو استعراض آثار تغير السياسات الاقتصادية في مصر على التشريع .ولقد قد أوضحنا من خلال استعراض المراحل المتتالية لتعديل السياسات الاقتصادية في مصر أن التشريع المصري قد تم إدخال تعديلات متتالية عليه واستحداث تشريعات جديدة . وبالنظر إلى الانفتاح الاقتصادي في مصر ثم تحرير التجارة والدخول إلى ما يعرف باسم الاقتصاد العالمي وضرورات التوافق مع التزامات مصر الناجمة عن الاتفاقيات الدولية .

وقد أوضحت هذه الدراسة أن هو الدراسة المتأنية قبل وضع التشريعات في المجالات التي ترتبط فيها مصر بالاتفاقيات الدولية تقتضى دراسة متأنية ومتابعة ودؤبه حتى لا يؤدى إغفال أى التزام واقع على عاتق مصر فيها أو إدراجه نالفا أو على خلاف مقتضيات الالتزام إلى مسئولية مصر بما يسمح لغيرها من الدول بالرجوع عليها أو مفاضاتها دوليا كما هو الشأن في الجزء إلى التقاضي أمام منظمة التجارة الدولية. كذلك أوضحت هذه الدراسة مدى التوسع في التشريع في مصر سواء من حيث عدد التشريعات المستحدثة أو التي تم تعديلها كاملة أو تلك التي أدخلت عليها تعديلات جذرية من التشريعات القائمة ، وهو تطور تشريعي لم تشهده مصر من قبل يضع عبئا يجب التصدي له بالتعاون بين المتخصصين فنيا وبين القانونيين وتغطي ذلك الحاجز التقليدي بين الاقتصاد والقانون بصفة خاصة طالما أن الهدف من هذا التطور التشريعي هو خدمة الاقتصاد الوطنى .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن هذه الدراسة وأن أظهرت التزام مصر بما وقعت عليه في الاتفاقات الدولية ، فإن ذلك يدعو إلى مزيد من الاهتمام بدراسة هذه الاتفاقات للاستفادة بما ورد فيها من مزايا وضمائم وإستثناءات لصالح الدول النامية ومنها مصر ، بالإضافة إلى رصد آثار التطبيق ليس في مصر فقط ولكن في الدول كافة والدول ذات الظروف المشابهة بصفة خاصة ورصد ردود الأفعال في ضوء المسئوليات والمطالبات الناجمة عنها. وأخيراً فإن ما يسفر عنه التطبيق التشريعي في ضوء الظروف الاقتصادية في مصر والدول التي تتماثل مع في الظروف والاحتياجات يجب أن يسفر عن البحث عن أساليب الاستفادة من هذه الاتفاقيات والبحث عن أساليب مراجعتها متى أمكن ذلك . ولعل ما حدث بالدوحة ليعطينا مؤشرا هاما على عدم وجوب تصور جمود الاتفاقيات الدولية وما يترتب عنها من التزامات.

قائمة الأبحاث
لغتي صدرت في الأجزاء السابقة
من سلسلة "دراسات عربية وإسلامية"

الجزء الأول

- قراءة في الترجمة المعبرة لمعاني القرآن الكريم
- من قضايا المنهج في علم الكلام
- المضاربة بمال الوديمة أو القرض في اللغة الإسلامي
- مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية
- التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسي
- دراسة الواقع اللغوي أساس لحل مشكلات اللغة العربية
- فاعلية المعنى للحوي في بناء الشعر
- الواقعية ما هي ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة
- قضية التأثير على شعراء التروبادور

الجزء الثاني

- مفهوم التطور في الفكر الغربي
- تحليل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبي
- التأمين في الفكر الفقهي المعاصر
- تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها
- تمدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية
- تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربي لبلاتشير
- المرافة الشعرية لدى نازك الملائكة
- موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقي
- قضية ترجمة الشعر

الجزء الثالث

- تأثير اللغة الإسلامي في القانون الإنجليزي
- ابن ماجة وفلسفة الاعتقاد
- ظاهرة البخل عند الجاحظ
- العناصر الفكرية والفنية في رسالة الخفران
- قضية زواج امرأة في الخليج من خلال الشعر العربي
- النقد الجديد وفلسفة المعصر

- أ.د. عبدالرحمن عوف
- أ.د. حسن قشاشي
- أ.د. أحمد يوسف
- أ.د. مصطفى حلمي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. السعيد بدوي
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- أ.د. حمدي السكوت
- أ.د. أحمد درويش

- د. محفوظ عزام
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد بلتاجي
- أ.د. أحمد طاهر حليلين
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- ترجمة د. أحمد درويش
- أ.د. محمد فتوح أحمد
- أ.د. طه وادي
- أ.د. رجاء جبر

- أ.د. محمد عبدالهادي سراج
- أ.د. محمد إبراهيم القوي
- أ.د. حامد طاهر
- د. جابر قمحة
- د. لوريه الرومي
- أ.د. عبدالحميد إبراهيم

الجزء الرابع

- القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة
- تجديد الفكر الإسلامي عند محمد إقبال
- انتشار الإسلام في الهند
- بناء مصر الحديثة : محاضرة موجهة لطله حسن
- احتكاك العرب بالسريان وأثره اللغوية
- ثلاثة حروب ودور القواعد في تعلمها
- أثر القبرد في النحو الجري
- نظرية النظم عند عبدالقاهرة الجرجاني

الجزء الخامس

- عقوبة السجن في الشريعة الإسلامية
- الوثائق الإسلامية
- حركة التنكيف في العالم العربي المعاصر
- حركة الروي في القصيدة العربية
- الأصوات والأثر في المعجم العربي
- الثروة اللغوية العربية لأبطلون شال
- نظرية الإكمال اللغوي عند العرب
- منهج شوقي منيف في الدراسات الأدبية
- قراءة القصيدة القصيرة

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن
- المعاصر المهمل في حركة التجديد الشعري
- استدعاء الشخصيات التراثية الهندية في منظومة جاويد نامة
- التحليل النصي للقصيدة : نموذج من الشعر القديم
- الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث
- الوظائف اللغوية للزوائد في النحو العربي
- قضية تأويل القرآن بين الفز في ومعاشره
- حديث عيسى بن هشام
- الملمانية والمنظور الإيماني
- تكوين للنص الشعري عند حازم القرطاجي

- أ.د. أحمد مختار عمر
- د.عبدالمقصود عبدالغنى
- د. محمد عبدالحميد رفاعى
- ترجمة : أ.د. حامد طاهر
- د. علاء القنصل
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- د. سلوى ناظم
- أ.د. أحمد درويش

- أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- د. عبدالقواب شرف الدين
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- د. رامت القزواقي
- ترجمة د. سعيد بحيرى
- أ.د. أحمد طاهر حسين
- أ.د. يوسف نوال
- د. حسن البندارى

- أ.د. محمود الزبيدى
- أ.د. عبدالحكيم حسان
- أ.د. محمد السيد جمال الدين
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- أ.د. حامد طاهر
- د. محمد صلاح الدين بكر
- د. محمود سلامة
- د. عصام بهى
- د. عبدالرزاق قسوم
- أ.د. حسن البندارى

الجزء السابع

- إعداد الداعية المصطفى
- المنهج الإسلامي في التنمية
- إحياء الفلسفة بين مصطفى عبد الرزاق ومحمد إقبال
- المملكة الإسلامية البيزنطية
- حركة التجديد الديني ودورها في نشر الحضارة الإسلامية
- الإنتاج الفكري وحقوق المؤلف
- محاولات للتفسير في النحو العربي (القسم الأول)
- الثانية في الفكر البلاغي
- نظرية الأخذ الفني عند حازم القرطاجني

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائي في القرن الكريم لمحمد حميد الله
- أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة
- رؤية الجبرتي للحركة السلفية في مصر وشبه الجزيرة العربية
- لترجمة ودورها في الفكر العربي
- المنهج في كتاب سيبويه
- محاولات للتفسير في النحو العربي (القسم الأخير)
- المصطلح ودلالته في الدرس الصوتي عند العرب (القسم الأول)
- التراث والأصول الأوروبية للحدائق
- التراث المتخصص وثائق الشعر عند ابن سلام

الجزء التاسع

- تنسيق ابن كتيبة لتنظيم القراني
- نحن وقضية التراث اللغوي عند العرب
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر
- المصطلح ودلالته في الدرس الصوتي عند العرب (القسم الأخير)
- محاولات لتفسير النحو العربي
- نحو أدب إسلامي مقارن
- عبدالله الطائي وأفاق الشعر المعاصر
- عمود الشعر في المصطلح اللغوي

- أ.د. حسن الشافعي
- أ.د. يوسف إبراهيم
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. علي الجيزوري
- أ.د. عبدالله عبدالرزاق
- أ.د. شعيان خليفة
- أ.د. صلاح روي
- أ.د. محمد عبدالمطلب
- أ.د. حسن البنداري

- ترجمة د. محي الدين بشتنجي
- أ.د. رمضان السيد
- د. نازك زكي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. صلاح الدين بكر
- أ.د. صلاح روي
- د. ريمت الفرواني
- أ.د. عبدالحكيم حسان
- د. حسن البنداري

- أ.د. منير سلطان
- أ.د. عاطف العراقي
- أ.د. حامد طاهر
- د. رفعت القرواني
- أ.د. صبري إبراهيم السيد
- أ.د. الطاهر أحمد مكي
- أ.د. أحمد درويش
- أ.د. توفيق النبل

الجزء العاشر

- موقف الفكر الإسلامي من الفلسفة اليونانية
- المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة
- فلسفة التاريخ الإسلامي
- صعوبات الفلسفة في كتاب سيويه
- مظاهر معاصرة الجولين لدى شيوخ شعراء الخليج
- ملامح للتشعر بريشة قصاص

الجزء الحادي عشر

- مشكلة التخلف الحضاري عند المسلمين
- تصنيف العلوم عند العرب
- جهود الشيخ أبو زهرة في تطوير الدراسات الفقهية
- اللغة العربية بين المدرسة والجامعة في دولة الإمارات
- صور الثقافة والتربية في الأدب العربي القديم
- التشكيل الفني للشعر بين الالتزام الاجتماعي والصدق للنفس
- شعر المناسبات : نظرة منصفة

الجزء الثاني عشر

- المنهج العلمي التجريبي في الحضارة الإسلامية
- الإسلام من وجهة نظر المسيحية لجاريديه
- توظيف العلوم الطبيعية في بناء علم كلام إسلامي
- العلاقة التاريخية بين الأفغاني وناصر الدين شاه
- الشخصية العلمية الموضوعية في البحث
- التقود الإسلامية في الأكتس لخمى بروسى
- نحو الكلام ، لا نحو اللغة
- تعزيز برنامج التعليم الجامعي الأساسي
- منح شوقي ضيف وأرواء في التعليم

- أ.د. محمد شامة
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عبدالحميد إبراهيم
- أ.د. عبدالرحمن ليوب
- أ.د. أحمد درويش
- د. إغلاص لخرى

- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عاطف المراقى
- أ.د. محمد أحمد سراج
- د. أحمد طاهر حسين
- أ.د. أحمد درويش
- د. محمود محمد عيسى
- د. إغلاص لخرى عمارة

- أ.د. عمار الطائي
- ترجمة أ.د. حامد طاهر
- د. رزق الشامي
- أ.د. مريم زهيرى
- أ.د. محفوظ عزام
- ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
- أ.د. أحمد كشك
- أ.د. على الشهران
- أ.د. على الحيدى

الجزء الثالث عشر

- حق الإنسان في مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام
- ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام
- نظرية المعرفة عند الفارابي
- القاهرة الكبرى : دراسة في جغرافية المدن
- دليل عملي لطلاب الدراسات العليا
- للتدليل بين النحو وعلم المعاني
- حاضر الوضع الأدبي في مصر
- تنوع الحكم التصوري في النقد العربي القديم

الجزء الرابع عشر

- أحكام لتزمية بين الفئات والتغير
- الإباحية : الطائفة والمنحجب
- دار العلوم : رقعة على مباركة
- الثقافة في الثلاثين بين الأصالة والمعاصرة
- القيمة الدلوية لخصائص ابن جني
- إشكالية الفكر والفن
- تاليفي : سيرة حياة وتجربة إنسان

الجزء الخامس عشر

- نظريات الإسلاميين في الكلمة
- التمايز بين الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية
- ابن باديس وفلسفته في الإصلاح والتربية
- فيروزية ابن سينا
- مستقبل الحوريين العرب وأوروبا
- ثقافة الحمية في العصر العباسي
- الأملر الفكرية في شعر شوقي

- أ.د. محمد شوقي القنجري
- د. أمية أبوالمعود
- أ.د. عبدالفتاح الفاوي
- أ.د. جمال حمدان
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد فتوح
- أ.د. حمدي السكوت
- أ.د. حسن البنداري

- د. محمد الملسي
- أ.د. عبدالفتاح الفاوي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. سامية أحمد علي
- د. حسام البهنساوي
- أ.د. صلاح رزق
- أ.د. ماهر حسن فهمي

- أ.د. أبوالمعلا عفيفي
- أ.د. محمد إبراهيم القوي
- أ.د. عبدالفتاح الفاوي
- د. إبراهيم محمد صقر
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد حسن عبدالمعز
- أ.د. أبو القاسم أحمد رشوان

الجزء السادس عشر

- تصاق الجمل في النص القرآني
- مشكلة المخدرات في ميزان الشريعة الإسلامية
- الفكر الإنساني ودوره في تأكيد شخصية العمالية
- مالك بن نبي وفلسفته الإصلاحية
- فكرة شواية المذموم عند المتكلمين
- الفلسفة اليهودية لايسناين
- ضمير الغائب بين التعريف والتكثير

الجزء السابع عشر

- القرآن والنحو :
- نظرة على مراحل الملكية التاريخية
- البيان القرآني وثمة الشعر
- مقاليل بن سليمان والبلاغة القرآنية
- آراء صرافية لأبي حمزة المصري
- تجرية الاغتراب عند الشعراء الجاهليين
- كندايا المصري في شعر أبي الصموي
- المنهج الفلسفي في قراءة الأعمال الأدبية

الجزء الثامن عشر

- "كتاب المنشور" يوم القناسة
- أصول لادبة ومرآة تفويها في السعودية
- ابن النفيس : فيلسوف مسلم
- مستقبل ثقافة المسلم في ظل التقدم العلمي
- ظاهرة الترخص عند أمن القبس
- الحنف لكثرة الاستعمار
- تنوع التشكيل الشعرى في قصائد أمس دوك
- قراءة نقدية في قصيدة الحراف الأعمى لأمل دقل

- د. مصطفى عراقي حسن
- أ.د. محمد بكتجي
- أ.د. حسن الشافعي
- د. جمال رجب سدي
- د. يوسف محمود
- ترجمة أ.د. حامد طاهر
- أ.د. السيد أحمد علي محمد

- أ.د. علي أبوالمكارم
- أ.د. حسن طيل
- د. سعيد عبدالمطلب
- أ.د. السيد أحمد علي
- د. صالح الفضيري
- د. سمير عبدالحليم هيك
- أ.د. حامد طاهر

- د. محي الدين واعظ
- د. عبدالحسن الخفيلي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. يوسف محمود
- أ.د. تمام حسان
- د. كمال سيد أبوالمطلب
- د. إيفان فخرى عمار
- د. عبدالمطلب زيد

الجزء التاسع عشر

- مقال في العقيدة
- الإيسيسكو ومستقبل المعالم الإسلامية
- أثر العقيدة الإسلامية في تكوين جماليات الفن الإسلامي

- نظرية النحو التكلي
- شرح النص الأدبي : منهج وتطبيقه
- لمحمد غانمي حلال

الجزء العشرون

- السنة والبدعة
- المضمون الأخلاقي في كتاب كفاية ودمعة
- رأي في " ليس "
- الجملة المركبة في اللغة العربية
- تتوافق : أحد مظاهر علاقة علم العروض بعلم الصرف

الجزء الواحد والعشرون

- القرآن الكريم بين ترتيب النزول وترتيب التلاوة
- قياس الدلالة وحججه
- حجم الجملة العربية
- قضية تعريب الطب
- نحو خريطة إعلامية لمواجهة تشويه صورة العرب على الإنترنت
- المولمة ومستقبل المجتمع والدولة في الشرق الأوسط
- مقال في الحوار

الجزء الثاني والعشرون

- دلالة السياق ولزما في استنباط الأحكام
- أسام حمل المطلق على المتقد
- المسجد الحرام ومكانته في الإسلام
- التماثيل في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون
- تركنا المخطوط وكيف نستفيد منه
- دور ميقات التكريس في تنمية الوعي الأمني ووقاية الطلاب من الجريمة

- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عبدالعزيز التويجري
- د. محمود محمد صانق
- د. نعمان محمود جبران
- أ.د. حسام البهنساوي

تحقيق : د. جمال الدين رضوان

- فضيلة الشيخ : محمد الأخضر حسين
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. أحمد عبدالدهيم
- د. سمود غازي ضيف الله
- د. محمد جمال صقر

- أ.د. صلاح روائ
- د. محمد علي إبراهيم
- أ.د. علي أبوالمكارم
- أ.د. محمد الجواد
- أ.د. علي رضا
- أ.د. علي ليله
- أ.د. حامد طاهر

- د. خالد العروسي
- د. مختار بابا نغو
- أ.د. محمد نبيل غلامي
- د. مختار عطالله
- أ.د. حامد طاهر

د. علي رضا

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٧/١١١٢٤	رقم الايداع
------------	-------------

مطبعة العمرانية للأوقاف
الجيزة ت ، ٧٧٩٧٥٥٠